نقش الفصوص

محیی الدین بن العربی

بر اساس متن

نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص جامی

پاورقی ها از نسخهٔ نقش الفصوص
چاپ حیدرآباد دکن است.

بسم الله الرحمن الرحيم

فص حكمة الهية في كلمة آدمية (١)

اعلم أن الأسماء الالهيّة الحسنى تطلب بذواتها وجود العالم. فأوجد الله العالم جسداً مسوّى وجعل روحه آدم؛ وأعني بـ«آدم» وجود العالم الانساني. وعلّمه الأسماء كلّها، فانّ الروح هو مدبّر البدن بما فيه من القوى، وكذلك الأسماء للانسان الكامل بمنزلة القوى. ولهذا يقال في العالم، انّه الانسان الكبير، ولكن بوجود الانسان فيه. وكان الانسان مختصراً من الحضرة الالهيّة، ولذلك خصّه بالصورة، فقال، «انّ الله خلق آدم على صورته»، وفي رواية: «على صورة الرحمن». وجعله الله العين المقصودة من العالم، كالنفس الناطقة من الشخص الانساني. ولهذا يخرب الدنيا بزواله، وينتقل العمارة الى الآخرة من أجله.

فهو الأوّل بالقصد والآخر بالايجاد والظاهر بالصورة والباطن بالسورة، أي المنزلة. فهو عبد لله ربّ بالنسبة الى العالم. ولذلك جعله خليفةً وأبناءه خلفاء. ولهذا ما ادّعى أحد من العالم الربوبيّة الّا الانسان لما فيه من القوّة؛ وما أحكم أحد من العالم مقام العبودية في نفسه الّا الانسان. فعبد الحجارة والجمادات، التي هي أنزل الموجودات وأسفلها. فلا أعزّ من الانسان بربوبيّته، ولا أذلّ منه بعبوديّته.

س٣ الالهية: —|| س٤ روحه آدم: روحه آدم عليه السلام || س١٠ يخرب: تخرب|| ينتقل: تنتقل|| س١٢ لله: الله || الى العالم: للعالم || س١٤ نفسه: نفسها || س١٥ وأسفلها: —||

فان فهمت، أبنت لك عن المقصود بالانسان . فانظر الى عزّته بالأسماء الحسنى وطلبها ايّاه . فمن طلبها ايّاه تعرف عزّته ، ومن ظهوره بها تعرف ذلّته . فافهم . ومن ههنا يعلم أنّه نسخة من الصورتين : الحق والعالم .

فص حكمة نفثية في كلمة شيثية (٢)

اعلم أنّ أعطيات الحقّ سبحانه على أقسام:

منها أنّه يعطى لينعم خاصّةً من اسمه «الوهّاب»، وهي على قسمين: هبة ذاتيّة وهبة أسمائيّة . فالذاتيّة لاتكون الاّ بتجلٍّ . وأما الأسمائية، فتكون مع الحجاب. ولا يقبل القابل هذه الأعطيّة الاّ بما هو عليه من الاستعداد، وهو قوله، «أعطى كلّ شيء خلقه» . فمن ذلك الاستعداد .

وقد يكون العطاء عن سؤال بالحال ، لابدّ منه، أو عن سؤال بالقول . والسؤال بالقول على قسمين : سؤال بالطبع ، وسؤال امتثال للامر الالهي و سؤال بما يقتضيه الحكمة والمعرفة، لأنّه أمير مالك يجب عليه أن يسعى في ايصال كلّ ذى حقّ الى حقّه، مثل قوله، «انّ لأهلك عليك حقّاً و لنفسك و لعينك و لزورك» الحديث .

فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية (٣)

التنزيه من المنزّه تحديد للمنزّه ، اذ قد ميّزه عمّا لايقبل التنزيه. فالاطلاق لمن يجب له هذا الوصف تقييد. فما ثمّة الاّ مقيّد أعلاه باطلاقه .

واعلم أنّ الحق الذى طلب أن يعرفوه هو ماجاءت به ألسنة الشرائع في وصفه . فلا يتعدّاه عقل . وقبل ورود الشرائع ، فالعلم به سبحانه تنزيهه عن سمات الحدوث .

فالعارف صاحب معرفتين : معرفة قبل ورود الشرائع ومعرفة تلقّاها من الشارع . ولكنّ شرطها أن يردّ علم ماجاءت به الى الله سبحانه . فان كشف

س١ ابنت : فقد ابنت || س ٢ فمن طلبها اياه : ـ|| س ٣ ههنا : هنا || يعلم : تعلم || س٥ اعطيات : عطيات || س٧ بتجل: بتجل للاسماء|| س٨ اعطى: واعطى || س١٠ و: ـ|| س١٢ يقتضيه: تقتضيه || س١٧ ثمة: ثم || س١٨ طلب: طلب من العباد || س١٩ و :ـ|| سبحانه :ـ|| س٢١ معرفتين: معرفتين بالله || س٢٢ الشارع : الشرائع || سبحانه :ـ||

له عن‌العلم بذلك ، فذلك من باب‌العطاء الالهی ّ الذاتـی، وقد تقدّم فی‌شیث.

فص حکمة قدوسیة فی کلمة ادریسیة (۴)

العـلوّ علوّان : علوّ مکان ، مثل قـوله تعالی ، «الرحمن علی‌العرش استوی»، والعماء والسماء؛ وعلوّ مکانة: «کلّ شیء هالك الاّ وجهه» .

والناس بین علم وعمل . فالعمل للمکان، والعلم للمکانة .

وأمّا علوّ المفاضلة ، فقوله ، «وأنتم الأعلون والله معکم» . فهذا راجع الی تجلّیه سبحانه فی مظاهره ، فهو سبحانه فی تجلّ مـا أعلی منه فی تجلّ آخر، مثل «لیس کمثله شیء» ومثل «انّنی معکما أسمع وأری» و مثل «جعت، فلم تطعمنی» .

فص حکمة مهیمیة فی کلمة ابراهیمیة (۵)

لابدّ من اثبات عین‌العبد . وحینئذ یصحّ أن یکون الحقّ سمعه وبصره ولسانه و یده ورجـله . فعمّ قواه وجـوارحه بهویّته علی المعنی‌الذی یلیق به‌سبحانه . وهذه نتیجة حبّ النوافل.

وأمّا حبّ الفرائض، فهو أن یسمع‌الحـقّ بك ویبصر بك. والنوافل، فهو أن تسمع به وتبصربه . فتدرك بالنوافل عـلی قدر استعداد المحلّ؛ و یدرك بالفرائض کلّ مدرك. فافهم .

فص حکمةحقیة فی کلمة اسحاقیة (۶)

اعلم انّ حضرةالخیال‌هی‌الحضرة‌الجامعة‌الشاملةلکلّ شیء وغیرشیء. فلهاعلی‌الکلّ حکم‌التصویر. وهي کلّها صدق وتنقسم قسمین : قسم مطابق لما صوّرته‌الصورة من‌خارج، وهوالمعبّر عنه ب«الکشف»؛ وقسم غیر مطابق ، وفیه یقع‌التعبیر .

والناس هنا عـلی قسمین: عالم و متعلّم : والعالم یصدق فی‌الرؤیا ،

س۳ علوان: علو أن || س۷سبحانه (۲دفعه): ــ|| س۸ لیس:ــ || س۱۰ مهیمیة: مهیمنیه || س۱۳ سبحانه:ــ || س۱۵ فهو ان:ــ || فتدرك : فقدرك || ویدرك: وتـدرك|| س۱۹ مطابق : یطابق||

والمتعلّم يصدّق الرؤيا حتّى يعلّمه الحق ما أراد بتلك الصورة التى جلّى له .

فص حكمة علية فى كلمة اسماعيلية(٧)

وجود العالم ـ الذى لم يكن، ثم كان ـ يستدعى نسباً كثيرةً فى موجده سبحانه ، أو اسماءً ـ مما شئت . فقل ، لابدّ من ذلك . و بالمجموع يكون وجود العالم .

فالعالم موجود عن أحدىّ الذات منسوب اليها أحديّة الكثرة من حيث الأسماء ، لأنّ حقائق العالم تطلب ذلك منه .

ثمّ انّ العالم ان لم يكن ممكناً، فما هو قابل للوجود . فماوجد العالم الاّ عن أمرين: عن اقتدار الهىّ منسوب اليه ماذكرناه وعن قبول ، فانّ المحال لايقبل التكوين . ولهذا قال تعالى عند قوله ، «كن» ، «فيكون» . فنسب التكوين الى العالم من حيث قبوله .

فص حكمة روحية فى كلمة يعقوبية (٨)

«الدين عندالله الاسلام». ومعناه الانقياد . ومن طلب منه أمر، فانقاد الى الطالب فيما طلب ، فهو مسلم . فافهم، فانّه يسرى .

والدين دينان : دين مأمور به ، وهو ماجاءت به الرسل ؛ ودين معتبر ، وهو الابتداع الذى فيه تعظيم الحقّ سبحانه . فمن رعاه حقّ رعايته ابتغاء رضوان الله سبحانه ، فقد أفلح .

والأمر الالهىّ أمران : أمر بواسطة، فما فيه الاّ صيغته ؛ وأمر بلاواسطة، وهو الذى لايتصوّر مخالفته . وبالواسطة قديخالف . و ليس المأمور بلاواسطة الاّ الكائن خاصّةً ، لاالموجود .

فص حكمة نورية فى كلمة يوسفية (٩)

النور يكشف ويكشف به . وأتمّ الأنوار وأعظمها نفوذاً النور الذى

س١ جلى: حل || س٤ سبحانه:ـ || س٨ ثم ان: ثم || س١٠ «كن» : «كن» قال|| التكوين:ـ || س١٣ امر : امرا || س١٤ يسرى: تسرى || س١٦ سبحانه:ـ || س١٧ سبحانه: ـ|| س ١٨ فيه : فيه من الامر الالهى || وامر بلا :ـ || س١٩ المأمور: وامر بلا المأمور|| س٢٠ الا :والا || الكائن :لكان || س٢٢ نفوذا: نفوذ||

يكشف به ما أراد الله بالصور المتخيّلة المرئيّة، و هو علم التعبير، لأنّ الصورة الواحدة تظهر بمعانٍ كثيرة مختلفة يراد منها في حق صاحب الصورة معنى واحد. فمن كشفه بذلك النور، فهو صاحب النور، فانّ الواحد يؤذّن، فيحجّ؛ وآخر يؤذّن، فيسرق؛ وصورة الاذان واحدة. و آخر يؤذّن، فيدعو الى الله على بصيرة. وآخر يؤذّن، فيدعو الى الضلالة.

فص حكمة أحدية في كلمة هودية (١٠)

غايات الطرق كلّها الى الله سبحانه، والله غايتها. فكلّها صراط مستقيم، لكن تعبّدنا الله بالطريق الموصل الى سعادتنا خاصّةً، وهو ما شرعه لنا. فلأوّل وسعت رحمته كل شيء، فالمآل الى السعادة حيث كان العبد، وهو الوصول الى الملائم. ومن الناس من نال الرحمة من عين المنّة، ومنهم من نالها من حيث الوجوب ـ ونال سبب حصولها من عين المنّة.

وأمّا المتّقي، فله حالان: حال يكون فيه وقايةً لله تعالى من المذامّ؛ و حال يكون الله له وقايةً فيه، وهو معلوم.

فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية (١١)

لمّا أعطت الحقائق أنّ النتيجة لاتكون الاّ عن الفرديّة، والثلاثة أوّل الأفراد، جعل الله سبحانه ايجاد العالم عن نفسه وارادته وقوله. والعين واحدة، والنسب مختلفة. فقال، «انّما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون».

ولا يحجبنّك تركيب المقدّمات في النظر في المعقولات، فانّها وان كانت أربعةً، فهي ثلاثة، لكون المفرد الواحد من الأربعة يتكرّر في المقدّمتين. فافهم. فالتثليث معتبر في الانتاج، والعالم نتيجة بلاشكّ.

فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية (١٢)

اعلم أنّ القلب وان كان موجوداً من رحمة الله، فانّه أوسع من رحمة الله،

س١ المتخيلة: المتجلية || المرئية: المرئية في النوم || علم:ـ || س٢ بمعان: له معان || س ٥ و آخر: والآخـر || س ٧ سبحانه :ـ || س١٢ تعالى :ـ || س١٦ سبحانه:ـ || س٢٢ اللهفانه: فانه||

لأنّ الله أخبر أنّ قلب العبد وسعه، و رحمته لاتسعه، فانّها لايتعلّق حكمها الاّ بالحوادث . وهذه مسألة عجيبة ان عقلت .

واذا كان الحقّ سبحانه ــ كما ورد في الصحيح ــ يتحوّل في الصور، مع أنّه تعالى في نفسه لايتغيّر من حيث هو، فالقلوب له كأشكال الأوعية للماء : يتشكّل بشكلها مع كونه لايتغيّر عن حقيقته . فافهم . ألا ترى أنّ الحق «كلّ يوم هو في شأن» ؟ كذلك القلب يتقلّب في الخواطر . ولذلك قال سبحانه ، «انّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب» ، ولم يقل، «له عقل» ، لأنّ العقل يتقيّد، بخلاف القلب . فافهم .

فص حكمة ملكية في كلمة لوطية (١٣)

قال الله تعالى ، «الله الّذي خلقكم من ضعف ثمّ جعل من بعد ضعف قوّةً ثمّ جعل من بعد قوّة ضعفاً». فالضعف الأوّل بلا خلاف ضعف المزاج في العموم والخصوص. والقوّة التي بعده قوّة المزاج، وينضاف اليه في الخصوص قوّة الحال . والضعف الثاني ضعف المزاج، و ينضاف اليه في الخصوص ضعف المعرفة، أي المعرفة بالله : تضعفه حتّى تلصقه بالتراب ، فلايقدر على شيء، فيصير في نفسه عند نفسه كالصغير عند أمّه الرضيع . ولذلك قال لوط عليه السلام، «أو آوي الى ركن شديد»، يريد القبيلة ؛ ويقول رسول الله صلّى الله عليه وسلم ، «رحم الله اخي لوطاً، لقد كان يأوي الى ركن شديد»، يريد صلى الله عليه وسلم «ضعف المعرفة». فـ«الركن الشديد» هو الحقّ سبحانه مدبّره ومربّيه .

فص حكمة قدرية في كلمة عزيرية (١٤)

«لله الحجّة البالغة» على خلقه، لأنّهم المعلومون، والمعلوم يعطي العالم ما هو عليه في نفسه ، و هو العلم . ولا أثر للعلم في المعلوم ، فلا حكم على المعلوم الاّ به.

اعلم أنّ كلّ رسول نبيّ ، وكل نبيّ وليّ، فكلّ رسول وليّ .

س٣ سبحانه: ــ || س٤ تعالى: ــ || س ٥ يتشكل : يشكل || س٦ سبحانه: ــ || س٧ له عقل: عقل|| س١٥ الله الذي: الذي|| س١٤ تضعفه: بضعفه || تلصقه: يلصقه|| س١٦ عليه السلام : ــ|| س١٧ رحم : لرحم || اخي: ــ || س ١٦–١٧ صلى الله عليه وسلم: ــ || س ١٨ سبحانه: ــ || س٢١ فلا: فما || س٢٣ فكل : وكل||

فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية (١٥)

من خصائص الروح أنّه مايمرّ على شيء الاّ حيي ذلك الشيء . ولكن اذا حيي ذلك الشيء، يكون تصرّفه بحسب مزاجه واستعداده، لابحسب الروح، فانّ الروح قدسيّ . ألاترى أنّ النفخ الالهيّ في الأجسام المسوّاة مع نزاهته و علوّ حضرته كيف يكون تصرّفه بقدر استعداد المنفوخ فيه ؟ ألاترى أنّ السامريّ لمّا عرف تأثير الأرواح كيف قبض ؟ فخار العجل ، فذلك استعداد المزاج .

فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية (١٦)

لمّا كانت له من حيث لاتشعر، قالت بالقوّة في كتاب سليمان ، انّه كتاب كريم . وماظهر آصف بالقوّة على الاتيان بالعرش دون سليمان الاّ ليعلم الجنّ أنّ شرف سليمان عظيم، اذكان لمن هو حسنة من حسناته هذا الاقتدار .

ولمّا قالت في عرشها، «كأنّه هو» ، عثور على علمها بتجديد الخلق في كلّ زمان، فأتت بكاف التشبيه . و أراها صرح القوارير كأنّه لجّة ، و ماكان لجّة ، كما أنّ العرش المرئي ليس عين العرش من حيث الصورة ؛ والجوهر واحد. وهذا سار في العالم كلّه .

والملك الّذى لاينبغي لأحد من بعده الظهور بالمجموع على طريق التصرّف فيه .

تسخير الرياح تسخير الأرواح النارية ، لأنّها أرواح في رياح .

« بغير حساب» : لست محاسباً عليها .

فص حكمة وجودية في كلمة داودية (١٧)

وهب لداود فضلاً معرفةً بهلايقتضيها عمله. فلو اقتضاها عمله عليه السلام، لكانت جزاءً . ووهب له سليمان عليه السلام ، فقال تعالى ، «ووهبنا لداود سليمان». وبقى قوله تعالى، «ولقد آتينا داود منّا فضلاً» . هل هذا العطاء عطاء

س٣ ذلك الشيء: ــ || س٥ ان: ــ || س٨ تشعر: يشعر || س١٠ الجن: الحق || هذا : له هذا || س١٣ المرئي : المربي || س٢٥ عليه السلام: ــ || س٢١ له : له فضلا || تعالى: ــ || س٢٢ تعالى: ــ || عطاء : ــ ||

جزاء أو بمعنى الهبة ؟

وقال تعالى،«وقليل من عبادى الشكور»، ببنية المبالغة ليعمّ شكر التكليف وشكر التبرّع . فشكر التبرّع: «أ فلا أكون عبداً شكوراً»ـ قول النبىّ صلّى الله عليه وسلّم. وشكر التكليف ماوقع به الأمر، مثل «واشكروا الله» و «واشكروا نعمة الله» . وبين الشكرين ما بين الشكورين لمن عقل من الله .

و داود عليه السلام منصوص على خلافته والامامة ، وغيره ليس كذلك. ومن أعطى الخلافة، فقد أعطى التحكّم والتصرّف في العالم . ترجيع الجبال معه بالتسبيح والطير يؤذن بالموافقة ، فموافقة الانسان له أولى .

فص حكمة نفسية فى كلمة يونسية (١٨)

عادت بركته على قومه ، لأنّ الله سبحانه أضافهم اليه ، و ذلك لغضبه فيه . فكيف لوكان حاله عليه السلام حال الرضا؟ فظنّ بالله سبحانه خيراً ، فنجّاه من الغمّ. و كذلك ينجّى المؤمنين ، يعنى الصادقين فى أحوالهم . ومن لطفه أنبت «عليه شجرةً من يقطين» اذخرج كالفرخ ، فلو نزل عليه الذباب ، آذاه . لمّا ساهمهم ، أدخل نفسه فيهم ، فعمّت الرحمة جميعهم .

فص حكمة غيبية فى كلمة أيوبية (١٩)

لمّا لم يناقض الصبر الشكوى الى الله سبحانه،ولاقاوم الاقتدار الالهى بصبره، وعلم هذا منه، أعطاه الله «أهله و مثلهم معهم». وركض برجله عن أمر ربّه، فأزال بتلك الركضة آلامه ، ونبع الماء ، الذى هو سرّ الحيوة السارية فى كلّ حىّ طبيعىّ. فمن ماء خلق، وبه برىء . فجعله رحمةً وذكرى لنا وله .

ورفق به فيما نذره تعليماً لنا، لنتميّز فى الموفين بالنذر.و جعلت الكفّارة فى أمّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم لتسترهم عمّا يعرض لهامن العقوبة فى الحنث. والكفّارة عبادة ، والأمر بها أمر بالحنث اذا رأى خيراً ممّا حلف عليه، فراعى

س٢ تعالى: ـ || س ٤ صلى الله عليه وسلم: عليه السلام|| اللهو: الله || س٥ عقل من: غفل عن ||س٦ عليه السلام: ـ|| س٨ يوذن: توذن || س١٠ سبحانه:ـ|| س١١ فيه:ـ|| كان: كان فيه || عليه السلام:ـ|| سبحانه:ـ|| س١٢ ينجى: تنجى|| س١٦ سبحانه: ـ || بصبره: لصبره||س١٩ برىء:برى|| رحمة:رحمة له||س٢٠ لنتميز: ليتميز|| س٢١ لتسترهم: لسترهم||

الأيمان. وان كان في معصية ، فانّه ذاكر لله. فيطلب العضو الذاكر نتيجة ذكره ايّاه سبحانه . وكونه في معصية أوطاعة حكم آخر لايلزم الذاكر منه شيء.

فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية (٢٠)

أنزله منزلته في الأسماء ، فلم يجعل له من قبل سميّاً . فبعد ذلك وقع الاقتداء به في اسمه ليرجع اليه .

وأثّرت فيه همّة أبيه لما أشرب قلبه من مريم ، فجعله حصوراً بهذا التخيّل . والحكماء عثرت على مثل هذا ؛ فاذا جامع أحد أهله، فليخيّل في نفسه عند انزال الماء أفضل الموجودات ، فانّ الولد يأخذ من ذلك بحظّ وافر ، ان لم يأخذ كلّه .

فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية (٢١)

لمّا فاز زكريّا عليه السلام برحمة الربوبيّة، ستر نداءه ربّه عن اسماع الحاضرين . فناداه بسرّه ، فأنتج من لم تجر العادة بانتاجه : فانّ العقم مانع ، و لذلك قال، «الريح العقيم» ، و فرق بينها و بين «اللواقح». وجعل الله يحيى ببركة دعائه وارث ماعنده ، فأشبه مريم، ووارث جماعة من آل ابراهيم .

فص حكمة ايناسية في كلمة الياسية (٢٢)

يقول، «أحسن الخالقين»، ويقول الله تعالى، «أ فمن يخلق كمن لايخلق». فخلق الناس التقدير ، وهذا الخلق الآخر الايجاد .

فص حكمة احسانية في كلمة لقمانية (٢٣)

لمّا علم لقمان أنّ الشرك ظلم عظيم للشريك مع الله ، فهو من مظالم العباد. وله الوصايا بالجناب الالهيّ ، وصايا المرسلين، وشهدالله له بأنّه سبحانه آتاه الحكمة ــ فحكم بها نفسه ــ وجوامع الخير.

س١ معصية : معصيته || س٢ سبحانه : ــ|| س٦ اثرت : آثرت || مريم: مريم، وكانت منقطعة من الرجال|| س٨ انزال: انزاله|| س١١ عليه السلام:ــ|| س١٣ مريم و: ــ || س ١٦ تعالى : ــ || س٢٥ سبحانه : ــ||

فص حكمة امامية في كلمة هارونية (۲۴)

هرون لموسى بمنزلة نوّاب محمّد بعد انفصاله الى ربّه . فلينسظر الوارث من يرث وفيما استنيب . فتعينه صحّة ميراثه ليقوم فيه مقام ربّ المال، فمن كان على أخلاقه في تصرّفه ، كان كأنّه هو.

فص حكمة علوية في كلمة موسوية (۲۵)

سرت اليه حيوة كلّ من قتله فرعون من أجله. ففراره لمّا خـاف انّما كان لابقاء حيوة المقتولين ، فكأنّه فرّ في حق الغير . فأعطاه الله الرسالة والكلام والأمامة، التى هى الحكم. كلّمه الله تعالى في عين حاجته لاستفراغ همّه فيها. فعلمنا أن الجمعية مؤثّرة . وهو الفعل بالهمّة . ولمّا علم من علم مثل هذا، ضلّ عن طريق هداه حين اهتدى غيره به . فأقامه مقام القرآن فـى المثل المضروب ، فقال تعالى، «يضلّ به كثيراً و يهدى به كثيراً و مايضلّ به الاّ الفاسقين». وهم الخارجون عن طريق الهدى، الذى هو فيه .

فص حكمة صمدية في كلمة خالدية (۲۶)

جعل آيته بعد انتقاله الى ربّه . فأضاع الآية وأضاع قومه ، فأضاعوه. ولهذا قال النبيّ صلى الله عليه وسلم في ابنته ، «مرحباً بابنة نبيّ أضاعه قومه» . و ما أضاعه الاّ بنوه ، حيث لم يتركوا الناس ينبشونه لما يطرأ على العرب مـن العار المعتاد .

فص حكمة فردية في كلمة محمدية (۲۷)

معجزته القرآن . والجمعيّة اعجاز على أمر واحد لما هو الانسان عليه من الحقائق المختلفة ، كالقرآن بالآيات المختلفة بما هـو كـلام الله مطلقاً وبما هو كلام الله و حكاية الله . فمن كونه كلام الله مطلقاً هو معجز، وهو الجمعيّة . و على هذا يكون جمعية الهمّة.

س۲ محمد: محمد صلى الله عليه وسلم || س۳ يرث: ورث || س۷ فر: — || س۸ تعالى : — || عين : غير || س ۹ لماعلم : لماعلم علم || س ۱۱ تعالـى: — || س ۱۲ هو: — || س۱۴ الاية : آلائه || س۱۵ النبي: — || بابنة : بابنته ||

«وما صاحبكم بمجنون»، أي ماسترعنه شيء ، «ولابضنين» ، فمابخل بشيء ممّاهو لكم، ولابظنين، أي مايتّهم في أنّه بخل بشيء من الله هو لكم .

٣ لمّا كان الخوف مع الضلال، قال سبحانه، «ماضلّ صاحبكم وماغوى»، أي ماخاف في حيرته ، لأنّه من علم أنّ الغاية في الحقّ سبحانه هي الحيرة ، فقد اهتدى ، فهو صاحب هدى وبيان في اثبات الحيرة .

س٣ لماكان : ــ || سبحانه: ــ || س٤ سبحانه : ــ || س٥ الحيرة : الحيرة .
و صلى الله على سيدنا محمد و آله وصحبه اجمعين وسلم.||

نقد النصوص
فی شرح نقش الفصوص

عبدالرحمن ين احمد جامی

بسم‌الله الرحمن الرحیم

الحمدلله الذی جعل صفائح قلوب ذوی الهمم قابلةً لنقش فصوص الحکم، والصلوة علی المظهر الأتمّ لاسمه الأعظم (۱) محمد وآله الهادین الی الطریق الأقوم. (۲)

سپاس بی‌قیاس نثار حضرت خداوندی تعالی وتقدّس که درجمیع مراتب وجودْ حامد ومحمودْ اوست وبس. به‌زبان هرستاینده نغمات حمد و ثناء خود سراید، و درلباس هرستوده لمعات جمال وکمال خود نماید.

هرچه در چشم جهانبینت نکوست عکس حسن و پرتو احسان اوست

---

(۱). «الاسم الأعظم» هو الاسم الجامع لجمیع الأسماء. وقیل، هو «الله»، لأنّه اسم الذات الموصوفة بجمیع الصفات، أی المسمّاة بجمیع الأسماء. ولهذا یطلقون الحضرة الألهیّة علی حضرة الذات مع جمیع الأسماء. و عندنا هو اسم الذات الألهیّة من حیث هی هی، أی المطلقة الصادق علیها مع جمیعها أو بعضها أو لا مع واحد منها، کقوله تعالی، «قل هو الله أحد». من کتاب اصطلاحات الصوفیّة للشیخ کمال الدین عبدالرزّاق الکاشی رحمه‌الله. منه.

(۲). أی الأعدل، وهو طریق التوحید الذاتیّ. منه.

س۱۰ الذات : للذات JD ||س۱۲ الذات: للذات JD || س ۱۳ کقوله: لقوله JD || س۱۵ الله : الله تعالی JD ||

گربر آن احسان وحسن ای‌حق‌شناس / از تو روزی در وجود آید سپاس
درحقیقت آن سپاس او بود / نام این و آن لباس او بود
همچنین شکر تو ظل شکر اوست / آن او مغز آمد و آن تو پوست
لیکن اینجا پوست باشد عین مغز / چشم بگشا وز ره وحدت ملغز
گر گشائی چشم عرفان اندکی / اصل و فرع اینجا یکی بینی یکی

ودرودنامحدودسزاوارپیشوای‌مطلق «کنت‌نبیاً وآدم‌بین‌الماء والطین» ودانای محقّق «فعلمت علم‌الأوّلین والآخرین»، عارف خبیر حقایق کونی و الهی، ناقد بصیر «أرناالأشیاء کماهی».

بلبل شاخسار بساغ بلاغ / شاهباز نشیمن «ما زاغ»
داشت چشم سرش چو دیدهٔ سر / روشنائی زکحل «بی یبصر»
چون به نظارهٔ جهان پرداخت / هر بد و نیك را که دید شناخت
کانچه نیك از خصائص قدم است / وانچه بد از نقائص عدم است
گفت: «الخیر کلّه بیدیك / لکنّ‌الشرّ لایعود الیك»

صلّی‌الله علیه وعلی آله، وارثی علومه ومقاماته وأحواله.

اما بعد، این کلمه‌ای چند است ازنصوص ارباب خصوص که در شرح معانی نقش الفصوص ـ که شیخ کامل مکمّل، قدوةالقائلین بوحدة الوجود وأسوةالفائزین بشهود الحقّ فی کلّ موجود، امام‌العارفین، قطب الموحّدین، محیی‌الحقّ والملّة والدین، محمّدبن‌علیّ‌العربیّ قدّس‌الله تعالی سرّه وأعلی ذکره، ازکتاب فصوص‌الحکم، که خاتم مصنّفات وی است، اختصار فرموده‌است وبراصول وامهات آن اقتصار نموده ـ به‌جهت تصحیح عبارات وتوضیح اشارات آن بی‌شائبهٔ تکلّفی وعارضهٔ تصرّفی جمع کرده می‌شود، وبه‌نیّت تیمّن واسترشاد درقیدکتابت آورده می‌آید؛ چون مرقّع صوفیان هرپاره‌ای ازجائی‌اندوخته وبه‌رشتهٔ مناسبت‌ورابطهٔ ملائمت بریکدیگر دوخته؛ ازهر گوشه‌ای توشه‌ای، وازهرخرمنی خوشه‌ای؛ بعضی ازانفاس متبرّکهٔ شیخ بزرگوار، وبعضی ازمعارف قدسیّهٔ متابعان او از مشایخ کبار: چون شیخ عالم مدقّق وعارف‌کامل محقّق، وارث علوم سیّدالمرسلین،صدر الحقّ‌والملّةوالدین، محمدبن اسحق القونیوی روّح‌الله تعالی روحه و عظّم

فتوحه ، ومریدان ومستفیدان او ، چون‌شیخ عارف‌کامل، مؤیّدالدین‌الجندی، که شارح اول فصوص‌الحکم است ، وشیـخ سعدالدیـن سعیدالفرغانی ، که شارح قصیدهٔ تائیّهٔ فارضیّه است ، وغـیر ایشان از ارباب ذوق ووجـدان و اصحاب کشف وعرفان ، به‌تخصیص، شارحان فصوص‌الحکم قدّس‌الله تعالی أرواحهم . شاید‌که خودرا بدیـن‌وسیله توان برفتراك دولت این‌صاحب‌دولتان بستن ، وبه زمرهٔ محبّان ومعتقدان ایشان پیوستن .

وچون‌این شرح مشارالیه مشتمل‌آمد برنصوصی‌که انتقادکرده‌می‌شود از سخنان ارباب خـصـوص ، مسمّی مـی‌گردد به «نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص» . رجاء به‌کرم ارباب دانش واثق است ، وامیدبه‌الطاف اصحاب بینش صادق، که وجود متصدّی این جمع وتألیف را ـ که به عجز وقصور معترف است وبه‌قلّت بضاعت درایـن صناعت‌متّصف ومنصف ـ در میان نبینند وزبان قدح برسخنان کبراء دین وعظماء اهل یقین نگشایند ، و از صورت عیبجوئی وسیرت بدگوئی اجتناب فرمایند .

چو دانی که مقصود گوینده چیست مبین ای برادر که گوینده‌کیست
نبایـد بدیـن قدر گوهـر شکست که از دست بی قدری آید به دست
کی افتد در اعجاز قـرآن شکی اگر خـواندش بی‌خرد کودکی

وفی‌المثنوی‌المولوی قدّس‌الله سرّ من أفاده :

چون خدا خواهد که پردهٔ کس درد میلـش اندر طعـنهٔ پاکان بـرد
ور خـدا خواهد که پوشد عیب‌کس کم زند در عیب اهـل دل نفس
نکته ها چـون تیغ پولاد است تیز گـر نداری تو سپر واپس‌گـریز
پیش ایـن الماس بـی اسپر میا کـز بریدن تیـغ را نبـود حـیا

واکنون‌پیش‌ازشروع درمقصود و رجوع به شرح موعود ناچاراست از تمهید مقدّمه‌ای سابق‌که ممدّ باشد درفهم معانی لاحق. والله هوالموفّق .

مقدمه

حقيقةالحقّ سبحانه وتعالی ليست غيرالوجـود البحت (۳) من حيث هو وجود (۴)، زيراكه موجودات را به تقسيم عقلی سه‌مرتبه می‌تواند بود :

اول، موجودی كه‌وجود وی مستفاد ازغير بود، چون ممكنات‌موجوده.

دوم ، موجودی كه حقيقت وی مـغاير وجود وی باشد ومقتضی آن بروجهی كه انفكاك وجود ازوی محال باشد ، واگـرچه بنابرتغاير ميان ذات و وجودْتصوّر انفكاك ممكن است ، چون واجب‌الوجودبرمذهب متكلّمين .

سيم ، موجودی كه وجـود او عين ذات او باشد . يعنی به‌ذات خـود موجود بود، نه به‌امری مغاير ذات . ولاشك چنين موجود واجب بود، ضرورة استحالة تصوّر انفكاك‌الشیء عن‌نفسه فضلاً عن‌انفكاكه .

وان أردت‌زيادة توضيح لماصوّرناه‌من‌المراتب‌الثلاث فی‌الموجودية، فاستوضح‌الحال‌فيما نورده فـی هذاالمثال ، وهـو أنّ مراتب‌المضیء فی كونه مضيئاً ثلاث أيضاً:

الأوّل‌المضیء بالغير ، أی‌الذی استفاد ضوءاً من‌غيره ، كوجه‌الأرض ، الذی‌استضاء بمقابلة‌الشمس. فههنامضیء وضوءيغايره وشیء ثالث أفاده‌الضوء.

والثانی المضیء بالذات بضوء هو غيره ، أی‌الذی يقتضی ذاته‌ضوءاً بحيث يمتـنـع تخلّفه عنه ، كجرم الشمس اذا فُرض اقتضاؤه لضوئه كذلك . فهذا المضیء له ذات وضوء يغاير ذاته .

---

(۳) . « «البحث»الصرف ؛ و «شراب بحث» ، أی غير ممزوج» . كذا فی‌الصحاح . والمراد به ههناالمطلق، و قوله ، «من حيث هو وجود» ، بيان و تفسير له . منه .

(۴). اذا قالوا، «الوجود من‌حيث هو وجود» ، أرادوا به‌ذات‌الوجود وحقيقته، أی‌الوجود من‌حيث‌هو هو بلااعتبار قيدمعه؛ أعنی تصوّره وتحقّقه من حيث أنّه وجود لابشرط‌الشیء و لابشرط‌اللاشیء ــ وذلك يكون بتجرّده عن جميع‌الأعتبارات والنسب‌والاضافات ــ المعبّر عنه‌ب«الحضرة‌الأحديّة‌الذاتية». منه .

والثالث المضيء بالذات بضوء هو عينه ، كضوءالشمس؛ فانّهمضيء بذاته ، لابضوء زائدعلىذاته. فهذا أعلىوأقوىما يتصوّرفي كونالشيء مضيئاً.

فان قيل ، كيف يوصف الضوء بأنّه مضــيء مع أنّمعنيالمضيء كما يتبادر الىالأفهام ماقام بهالضوء ؟ قلنا، ذلكالمعني هوالذى يتـعارفهالعامّة، وقد وُضع لهلفظ«المضيء» فياللغة؛ وليس كلامنا فيه ، فـانّا اذا قلنا، الضوء مضيء بذاته، لمنرد أنّه قام بهضــوء آخر، فصارمضيئاًبذلكالضوء؛ بلأردنـا بهأنّماكـان حاصلاًلكلّ واحـد منالمضيء بالغيروالمضيء بضوء هو غيره ـ أعني الظهور عـلىالأبـصار بسببالضوءـ فهو حاصل للضوء فـينفسه بحسب ذاته ، لابأمر زائد على ذاته . بلالظهور فيالضوء أقوى وأكمل ؛ فانّه ظاهر بذاته ظهوراً تامّاً لاخفاء فيه أصلاً و مُظهرلغيره على حسب قابليته للظهور .

واذا انكشف لك حال هذهالمراتب فيالأمورالمحسوسة ، فقس عليها حالها فيالأمورالمعنويّةالمعقولة .

وپوشيدهنماندكه اكمل مراتب وجود (۵) مرتبهٔ سيم است ؛ وفطرت سليمه جازم است بهآنكه واجب تعالى مى بايدكه براكمل مراتب وجودباشد. پس حقيقت واجب تعالى عين وجود وى باشد .

---

(۵) . الوجود عندالحكيم والمتكلّم عارض للماهيّات والحقائق ، والماهيّات والحقائق معروضات للوجــود . و عند المحقّق والموحّدالوجود معروض ، والموجــودات المقيّدة عـارضة له على حسبالأضافة والنسبة . و بيـنهما بونبعيد . ولهذا ذهب المتكلّم والحكيم الى أنّالوجود المطلقليس له وجود فيالخارج، بلوجوده ذهنيّ، وهو أمركليّ عامّ موجود تحت أفراده. وذهب العارف المحقّق الى أنّالوجودالمطلق موجود ، و ليس لغيره وجود أصلاً فيالحقيقة، وانكان فيالاعتباريمكنهذا. والعجب كلّالعجب أنّالحكيم والمتكلّم يصفان الوجــود المــطلق بأنّه نقيــضالعدم المــطلق و بأنّه مقسم للموجودات كلّها وبأنّه خير محض وبأنّه واحـد وبأنّه لاضدّ له ولامثل ، ثمّ يقولون، انّه معدوم فيالخارج . منه .

س۲۲ للموجودات : الموجوداتSA ||

وصل

قال بعض أهل النظر (۶)، «أمّا البرهان الموضح تحقيق كون وجوده سبحانه عين ماهيّته وأن ليست له حقيقة وراء الوجود، فهو أنّه لوكان له وجود وماهيّة، لكان مبدأ الكلّ اثنين، وكلّ اثنين محتاج الى واحد هو مبدأ الاثنين. والمحتاج الى مبدأ لايكون مبدأ للكلّ.

---

(۶). وقال بعضهم، كلّ مفهوم مغاير للوجود، كالانسان مثلاً، فانّه مالم ينضمّ اليه الوجود في نفس الأمر بوجه من الوجوه، لم يكن موجوداً فيه قطعاً؛ بل، ومالم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه، لم يمكن الحكم بكونه موجوداً. فكل مفهوم مغاير للوجود، فهو في كونه موجوداً في نفس الأمر محتاج الى غيره، الذي هو الوجود. وكلّ ما هو محتاج في كونه موجوداً الى غيره، فهو ممكن، اذ لا معنى للممكن الاّ مايحتاج في وجوده الى غيره، أي يحتاج في كونه موجوداً وفي اتّصافه بالوجود الى غيره. فكل مفهوم مغاير للوجود، فهو ممكن، و لاشيء من الممكن بواجب. فلاشيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب. وقدثبت بالبرهان أنّ الواجب موجود. فهو لايكون الاّ عين الوجود الذي هو الموجود بذاته، لابأمر مغاير لذاته. وماعداه لايكون موجوداً الاّ به، كالضوء، فانّه مضيء بذاته، لابضوء آخر، وماعداه لايكون مضيئاً الاّ به. فان قلت، قد يتّجه على المقدّمة القائلة، «كلّ ماهو محتاج في كونه موجوداً الى غيره، فهو ممكن»، منع لطيف، وهو أنّ المحتاج في كونه موجوداً الى غير ــ هو موجده ــ ممكن قطعاً، لا المحتاج في كونه موجوداً الى غير هو وجوده؛ قلنا، يندفع ذلك بنظر دقيق، وهو أنّه لمّا احتاج في موجوديّته وكونه متّصفاً بالوجود الى غيره، فقد استفاد ذلك من غيره وصار معلولاً له موقوفاً في ذلك عليه. وكلّ ماهو كذلك، فهو ممكن، سواء سمّي ذلك الغير الموقوف عليه «وجوده» أو «موجده». وممّا يؤيّد أنّ الوجود هو عين الواجب أنّ الوجود في حدّ ذاته ينافي العدم، و هو أبعد المفهومات عن قبول العدم، اذ كلّ ماعداه، فانّه لايمتنع لذاته عن قبول العدم؛ بل بواسطة الوجود. ولاشكّ أنّ الواجب هو الذي ينافي لذاته قبول العدم، لاما ينافيه بواسطة غيره. منه.

«فان قيل ، الماهيّة موصوفة ، والوجود صفة ، والموصوف متقدّم على الصفة القائمة به، فالمبدأ الأوّل واحد، وهو الماهية ؛ قيل، الماهية على تقدير تقدّمها على الوجود لاتكون موجودةً ، فاذن يكون مبدأ الموجوّدات غير موجود ــ وهذا محال» . (۷)

واين مقدّمه ، كه اتّحاد وجود واجب است سبحانه باحقيقتش ، ميان حكماء متقدّمين ، كه اصحاب نظراند، وصوفيّهٔ موحّدين، كه ارباب كشف و شهوداند، متّفق عليهاست . امّا پيش حكماءْ جزئي حقيقي است ومتعيّن است به تعيّني كه عين ذات اوست على طريقة الوجود. وپيش صوفيّهٔ موحّده نه كلّي است ونه جزئي (۸) ونه خاص ونه عام(۹)؛ بلكه مطلق است ازهمهٔ قيود، تاحدّي كه ازقيد اطلاق نيز .

فان قيّد بالاطلاق يشترط فيه أن يتعقّل بمعنى أنّه وصف سلبي، لا بمعنى أنّه اطلاق ضدّه التقييد ــ بل هو اطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين و عن الحصر أيضاً في الاطلاق والتقييد وفي الجمع بين ذلك أو التنزّه عنه ــ فيصحّ في حقّه كلّ ذلك حال تنزّهه عن الجميع .

واين را حواله به كشف صريح وذوق صحيح مي كنند. واين طوريست

---

(۷). فانّ المفيد للموجود ولابدّ وأن يلحظ العقل له وجوداً أوّلاً حتّى يمكنه أن يلاحظ له افادة الوجود . وذلك لأنّ مرتبة الايجاد متأخّرة عن مرتبة الوجود بالضرورة ، فانّ ما لا يوجد في نفسه لم يتصوّر منه ايجاد قطعاً، سواء كان ايجاد غيره أو ايجاد نفسه . منه .

(۸) يعنون به أنّه ليس عين الكلّيّة والجزئيّة وأنّه ليس شيء منهما داخلاً فيه ، بل كلّ واحد منهما زائد عليه . فاذا اعتبر معه الكلّيّة ، كان كلّيّاً، واذا اعتبر معه الجزئيّة ، كان جزئيّاً ؛ واذا لم يعتبر معه شيء منهما ، لم يمكن أن يُحكم عليه بأنّه كلّيّ أو جزئيّ. ولا يعنون به أنّه منفكّ عن الكلّيّة والجزئيّة معاً حتّى يلزم الواسطة . وكذا الحال في سائر الصفات المتقابلة . منه .

(۹) . ويلزمه هذه الأشياء بحسب مراتبه ومقاماته المنبّه عليها بقوله ، «رفيع الدرجات ذو العرش» . فيصير مطلقاً ومقيّداً و كلّيّاً و جزئيّاً و عامّاً و خاصّاً و واحداً وكثيراً من غير حصول التغيّر في ذاته وحقيقته . منه .

وراء طور عقل؛ یعنی ، قوّهٔ عقلیّه به ادراك آن وافی نیست ، نـه آنکـه منافی طورعقل است (۱۰)، زیراکه بمقدّمات عقلیّه نه اثبات آن می‌توان کرد ، ونه نفی آن. والله تعالی أعلم .

وصل

وهو ، أی الوجود، أظهرمن کلّ شیء تحقّقاً وانّیّةً ـ حتّی قیل، انّه بدیهیّ ـ وأخفی من جمیع الأشیاء حقیقةً (۱۱). ولیس عبارة عن الکون والحصول

(۱۰). وفی کلام حجة الاسلام رحمه‌الله: واعلم أنّه لایجوز أن یظهر فی طور الولایة مایقضی العقل باستحالته ؛ نعم ، یجوز أن یظـهر فی طـور الولایة مایقصر العقل عنه ، بمعنی أنّه لایدرك بمجرّد العقل. ومن لایفرق بین مایحیله العقل وبین مالاینا له العقل ، فهو أخسّ من أن یخاطب، فلیترك وجهله. منه .

(۱۱). وازانفاس قدسیهٔ ولداست رحمه‌الله: «حق تعالی ازهمهٔ مخلوقات وموجودات ظاهرتر است وازغایت پیدائی پنهان است، که خفی لشدّة ظهوره، زیرا هرمخلوقی را ازآدمی وغیره به اوصافش توان شناختن. مثلاً چون صورت آدمی را می‌بینی، اگر ازتو می‌پرسند که چه کس است، می گوئی، نمی‌شناسمش. بعد از اختلاط، که افعال واقـوال واخـلاق وهنرهـای اورا مشاهده می کنی ، می گوئی که نیکش شناختم. آنچه ازاو دیدی که موجب شناخت شد یقین که صورت او نیست، معنی بی‌چون وچـگونهٔ اوست. اکنون چون بدان مقدار اخلاق و افعالْ معنی آدمی برتو پیداشد، حق تعالی ـ که جملهٔ مخلوقات افعال واقوال وآثار اوست ـ چون پنهان ماند؟ ازاین‌روی می گویند ، «الحقّ أظهرمن الشمس، فمن طلب البیان بعدالعیان، فهو فی الخسران» .

هـر که بر هستی حـق جـوید دلیل او زیانمند است واعما وذلیل

«اگرچه معنی آدمی‌را بچشم ندیدی، ازافعال واقوالش شناختی و می‌گوئی که دراو جوهریست که ایـن‌همه از او می‌آید . چرا با خود نگوئی که حق تعالی نیز چنین ذاتی است که هرچـه دیدم وخواهم‌دیدن همه صنع و آفریدهٔ اوست؟ پس‌دایم خدای تعالی را ازهمه پیداتربین ومـگو که نمی‌بینم.

س۱۳ شناختن : شناخت JSD|| س۱۸ افعال: افعال واقوال JD||

والتحقق اذا أرید بهاالمعانی‌المصدریّة ، لأنّها مفهومات عقلیّة اعتباریّة ، لا تحقّق لها الاّ فی‌الذهن .

پس چون لفظ «وجود» بر واجب تعالی‌اطلاق‌کنند، بدان‌موجودی خواهندکه به ذات خود موجود است، نه به‌امری زائد، ووجود همهٔ اشیاء علماً وعیناً به‌اوست؛ چون نور، که به نفس خود روشن است، نه به روشنائی دیگر، وروشنی همهٔ چیزها بدوست، کما مرّ تفصیل ذلك .

وصل

هستی خدای‌تعالی‌پیداتر ازهمهٔ هستیهاست، زیراکه اوبه‌خودپیداست، وپیدائی سایر هستیها بدوست . «الله نورالسموات والأرض» . همهٔ اشیاء بی هستی عدم محض است ، ومبدأ ادراك همه هستی‌است، هم ازجانب مدرِك و هم ازجانب مدرَك . وهرچه ادراك‌کنی ، اول هستی مدرك شود، اگرچه از ادراك این ادراك غافل باشی، وازغایت ظهور مخفی ماند .

همه عالم به نور اوست پیدا / کجا او گردد از عالم هویدا
زهی نادان که او خورشید تابان / به نور شمع جوید در بیابان

اگر غیر این دانی وبینی مثلش چنان باشدکه‌کسی درباغ‌گوید که برگ‌را می‌بینم وباغ را نمی‌بینم . نه موجب مضحکه باشد؟

این چنین فهم کن خدا را هم / در همه روی او ببین هر دم
می نگر هر صباح در فالق / زانکه خلق است مظهر خالق
زاسمان وزمین و هرچه در اوست / جز خدا را مبین همان درپوست
نیك و بد را چو حق کند پیدا / دیدن غیر او بد است و خطا
صاف معنی است وین صور درداند / اهل معنی زنقش جان بردند
در سرای امان شدند مقیم / همه رفتند شاد سوی نعیم
آن سرا چون نه‌زیر و نه بالاست / درگهش زان ز خلق ناپیداست »

منه .

س۱۵ مثلش:مثلت JD|| گویدکه : گوید JD|| س۲۱ وین: واین JD||

ادراك مبصر بی‌واسطهٔ نوردیگر چون شعاع صورت نبندد، باآنکه شعاع ازغایت‌ظهور درآن‌حالت غیر مرئی‌می‌نماید؛ تاطائفه‌ای انکار آن‌می‌کنند. نوری که واسطهٔ ادراك شعاع بود : برآن قیاس باید کـرد «نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء» .

وصل

کنه ذات حق و غیب هویت مطلق او تعالی وتقدّس مدرك ومفهوم و مشهود و معلوم هیچ‌کس نتواند بـود (۱۲)، کما أخبر هـو عن نفسه بقوله ، «ولایحیطون به علماً» . «غیب هویّت حق» سبحانه اشارت است به‌اطلاق او سبحانه به‌اعتبار لاتعیّنش، یعـنی، حضرت ذات بی‌تقیّد به‌اعتبار ماعدا و عدم اعتبار ماعدا . واین حضرت را «غیب‌الغیب» و «ابطن‌کلّ باطن» و «هویت مطلقه» نیزگویند .

وحق سبحانه‌ازحیثیّت اطلاق مذکور لایصحّ أن یُحکم‌علیه بحکم أو یعرف أویضاف الیه‌نسبةٌ مّامن وحدة أو وجوب وجود أو مبدئیّة أواقتضاء ایجادأوصدورأثر أوتعلّق‌علم‌منه‌بنفسه‌أوبغیره، زیراکه‌این‌همه‌مقتضی‌تعیّن‌وتقیّد است. وشك‌نیست‌درآنکه‌تعقّل‌هرتعیّنی مسبوق‌است به‌لاتعیّن، و او به اعتبار لاتعیّن‌مجهول مطلق؛ چه هیچ شبهه‌نیست که‌جواسیس‌تخیّلات‌واوهام راپیرامن این حضرت ومقامْ راهگذر بربسته است ، وطایران عقول و افهام را درطیران هوای او دون درك‌المرام بال وپر شکسته .

(۱۲) . وانّما تأتّی هذاالحکم‌السلبیّ بأحد وجهین: أحدهماالاخبار الالهیّ بقوله، «ولایحیطون به علماً» . وثانیهما انقطاع أکمل‌الادراکات وأوسع الشهودات والفـهوم عنه واعترافه بالعـجز و القصور والحـیرة فـیه ، کماقال صلّی‌الله علیه وسلّم فی‌مناجاته، «لاأحصی ثناءً علیك، لاأبلغ کل مافیك،ربّ زدنی تحیّراً» . منه .

س۲۳ تحیراً : فیك تحیراً JD ||

به خیال درنگنجد تو خیال خود مرنجان
ز جهت بود مبرّا مطلب به هیچ سویش

آنها که درمعرفت یگانه‌اند، و در بی‌نشانی، نشانه از بی‌نشانی ذات چنین نشان باز داده‌اند :

ای آنکه به‌جزتو نیست درهردوجهان — برتر زخیالی و مبرّا ز گمان
هرچند که عین هرنشانی لیکن — اینست نشانت که ترا نیست نشان

وصل

«الهویّة الذاتیّة مطلقة بالأطلاق الحقیقی ، وهی تقتضی بحقیقتها أن لاتعلم ولاتحاط (۱۳) . وحقیقة العلم الاحاطة بالمعلوم و کشفه علی سبیل التمییز عن غیره : فحقیقة العلم لاتتعلّق بها، اذ حقیقة الذات تقتضی أن لاتعلم، والشیء اذا اقتضی أمراً لذاته ، فانّه لایزال علیه ما دامت ذاته. . . و لیس فی قوّة الحقیقة العلمیّة أن تحیط بمایقتضی عدم الاحاطة به لذاته، لأنّ العلم سواء أضیف الی الحقّ أو الی الخلق لاتخرجه الاضافة عن حقیقته ، اذ الحقائق لاتتبدّل . . . .

«والعلم علی کل حال نسبة من نسب الذات ، متمیّزة عن غیرها . . . . فلاتحیط بالذات الغیر المحاطة ؛ والاّ لزم قلب الحقائق، وخرجت الذوات عن مقتضیّاتها الذاتیّة . وذلك بیّن البطلان .

«فان قیل ، العلم الذاتیّ عین الذات ، فلایکون من هذا الوجه غیرها ، فلا تمتنع علی العلم الذاتی الاحاطة بالذات ؛ قلنا ، فعلی هذا لایکون الاحاطة للنسبة العلمیّة من حیث هی کذلك . بل، یکون الاحاطة للذات (۱۴). ومرادنا قصور النسبة العلمیّة فی حقیقتها ـ من کونها نسبةً من النسب الالهیّة ـ عن الاحاطة بکنه الذات المطلقة تعالت و تقدّست . فعلی کلّ تقدیر الاحاطة بالذات المطلقة

---

(۱۳). واین از کمال ذات متعالیه و بی‌نهایتی اوست، نه از قصور نسبت علمیّه ونقصان آن . منه .

(۱۴) . بل لامعنی لاحاطة الذات بالذات لامتناع احاطة الشیء بنفسه ، اللّهمّ الاّ أن یقال ، المراد بالاحاطة عدم تخلّف الذات عن نفسها وعدم فقدانها ایّاها . منه .

محال، فلا تعلم أصلاً»(۱۵). هكذا قال الشيخ مؤيد الدين الجندی فی شرحه لفصوص الحكم.

وفی کتاب الفكوك: «انّ تعلّق علم الحقّ بذاته على نحوين . . . : فانّ للحقّ تعيّناً فی عرصة تعقّله نفسه، ولهذا التعيّن الاطلاق بالنسبة الی تعيّن كل شیء فی علم كلّ عالم؛ بل، وبالنسبة الی تعيّن الحقّ فی تعقّل كل متعقّل. ويتعلّق علمه تعالی أيضاً بذاته على نحو آخر، وهو معرفته بذاته من حيث اطلاقها وعدم انحصارها فی تعيّنها فی نفسها. وهذه المعرفة هی معرفة كليّة جمليّة».

وقال بعضهم، «من ذهب من المحقّقين الی أنّ حقيقة الحقّ مجهولة، فانّما يعنی بذلك أنّ الحقّ من حيث الاطلاق المشار اليه لايتعيّن فی تعقّل ولا يتجلّی فی مرتبة ولاينضبط بمدرك». (۱۶)

وفی کتاب مفتاح الغيب: «انّ الجهل بهذه الذات عبارة عن عدم معرفتها مجرّدةً عن المظاهر والمراتب والتعيّنات لاستحالة ذلك، فانّه من هذه الحيثيّة لانسبة بين الله سبحانه وبين شیء أصلاً».

وأيضاً فيه: «ويتعذّر معرفة هذه الذات أيضاً من حيث عدم العلم بما انطوت عليه من الأمور الكامنة فی غيب كنهها التی لايمكن تعيّنها و ظهورها دفعةً، بل بالتدريج».

وصل

ولمّا كان الحق سبحانه من حيث حقيقته فی حجاب عزّته لانسبة بينه و

---

(۱۵). أی لاتعلم بحيث تتعيّن وتتميّز وتنضبط. فذلك لاينافی القول بالمعرفة الاجماليّة، كما يشعر به كلام الفكوك. منه.

(۱۶). اعلم «أنّ الحقّ سبحانه لايحاط به علماً و أنّ نسبة ما تعيّن لك من الحق علماً أو شهوداً الی مالم يتعيّن لك أو لغيرك نسبة المتناهی الی غير المتناهی ونسبة المقيّد الی المطلق، الذی لاينضبط». كذا فی مفتاح الغيب. منه.

بین ماسواه ، کان‌الخوض فیه من‌هذا الوجه و التشوّف (۱۷) الی طلبه‌تضییعاً للوقت و طلباً لما لایمکن تحصیله، ولاالظفر به الاّ بـوجه جملیّ؛ و هو أنّ وراء ماتعیّن أمر به ظهر کل متعیّن . لذلك قال سبحانه بلسان الـرحمة والارشاد، «ویحذّرکم‌الله نفسه والله‌رؤف بالعباد». فمن رأفته أن اختار راحتهم وحذّرهم عن‌السعی‌فی‌طلب مالا یحصل. (۱۸)

لکن لهذاالوجودالحق من‌حیث مرتبته عروضٌ وظهور فی‌نسب علمه التی هی‌الممکنات . و تتبع ذلك‌العروض أحکامٌ و تفاصیل وآثاربها یتعلّق المعرفةالتفصیلیّة و فیها ومنها یقع‌الکلام . وأمّا مـاوراء ذلك ، فلا لسان له ، ولا خطاب یفصّله ؛ بل، الاعراب عنه یزیده اعجاماً ، والافصاح ابهاماً .

وصل

ما فی‌الوجود الاّ عین واحدة هی‌عین‌الوجودالحقّ المطلق وحقیقته ، وهوالموجودالمشهود ، لاغیر. ولکنّ هذه‌الحقیقة الواحدة والعین‌الأحدیـة لها مراتب ظهورلاتتناهی أبداً فی‌التعیّن والتشخّص . (۱۹) ولکنّ کلّیّات هذه

---

(۱۷). «تشوّفت الـی‌الشیء ، أی تطـلّعت . یقال ، النساء یتشوّفن من‌السطوح ، أی ینظرن ویتطاولن» . صحاح . منه .

(۱۸) . قال رضی‌الله عنه فی‌الفتوحات‌المکّیة، «قیل‌لی فی‌واقعة ، «ما تعلم‌من‌الله وماتجهل؟» فقلت ،

«العلم بالله دینی اذ أدین به والجهل‌بالعین‌ایمانی‌وتوحیدی».

فقیل‌لی،«صدقت؛هذاقوله‌تعالی،«ویحذّرکم‌الله‌نفسه». فماعندك‌فی‌تجلّیه؟» فقلت،

«فی کلّ‌مجلی‌أراه‌حین أشهده ما بین صورة تنزیه و تحدید».

فقیل لی، «سبحان من‌تنزّه عن‌التنزیه بالتشبیه‌وعن‌التشبیه بالتنزیه»». منه.

(۱۹). بعضی‌ازحقایق‌کلّی همچون‌محلّهااند مرظهورسایرحقایق‌کلّی وجزویّات ولوازم ایشان را ، چنانکه هرحقیقتی چندکلی یاجـزوی یامتبوع یاتابع به‌یکی ازآن محال متعلّق‌باشند، بحیث لو قـدّر ظهورها، یکون تحت حکم ذلك‌المحلّ و یکون ظهورها بحسبها . وایشان را «مراتب» و «عوالم» و «حضرات» خوانند. والمراتب‌من‌حیث هی مراتب لاوجود لها الاّ بالمتعیّنات المترتّبة فیها وجوداً تتمیّز به عن‌المتعیّن بها وفیها . منه.

المراتب منحصرة في خمس ، اثنتان منها منسوبتان الى الحقّ سبحانه ، و ثلاث منسوبة الى الكون ؛ وسادستها هي الجامعة بينها .

و ذلك لأنّ هذه المراتب لمّا كانت مظاهر ومجالي ، فلا تخلو امّا أن تكون مجلى ومظهراً يظهر فيه مايظهر للحقّ سبحانه وحده، لاللأشياء الكونيّة؛ أو تكون مظهراً يظهر فيه مايظهر للحقّ وللأشياء الكونيّة أيضاً . فالأوّل يسمّى «مرتبة الغيب» ، لغيبة كلّ شيء كونيّ فيها عن نفسه وعن مثله . فلا ظهور لشيء فيها الاّ للحقّ تعالى. وانتفاء الظهور للأشياء يكون بأحد وجهين : أحدهما بانتفاء أعيانها بالكلية ـ حيث «كان الله، ولاشيء معه» ـ فينتفي الظهور لها علماً و وجداناً لانتفاء أعيانها بالكلية. وذلك المجلي هو التعيّن الأوّل والمرتبة الأولى من الغيب. والوجه الثاني بانتفاء صفة الظهور للأشياء عن أعيان الأشياء مع تحقّقها و تميّزها وثبوتها في العلم الأزليّ وظهورها للعالم بها ـ لالأنفسها و أمثالها ـ كماهو الأمر في الصور الثابتة في أذهاننا. وهذا المجلي والمظهر هو التعيّن الثاني و عالم المعاني والمرتبة الثانية . ويعمّهما اسم «الغيب» لما ذكرنا .

و أمّا مايكون مجلى يظهر فيه مايظهر للأشياء الكونيّة أيضاً علماً ووجداناً، فهو ثلاثة أقسام: فانّه امّا أن يكون مظهراً و مجلى يظهر فيه مايظهر للأشياء الكونيّة الموجودة البسيطة في ذاتها، فذلك يسمّى «مرتبة الأرواح»؛ أو مظهراً ومجلى يظهر فيه مايظهر للأشياء الموجودة المركّبة، فتلك الأشياء الموجودة المركّبة امّا أن تكون لطيفة ـ بحيث لاتقبل التجزئة والتبعيض والخرق والالتيام ـ فمجلاها ومحلّ ظهورها و محلّ الظهور لها يسمّى «مرتبة المثال» ؛ و امّا أن تكون الموجودات المركّبة كثيفة بالنسبة الى تلك اللطائف ـ أو على الحقيقة بحيث تقبل التجزئة والتبعيض و الخرق والالتيام ـ فمجلاها ومحلّ صفة ظهور مايظهر لها فيه يسمّى «مرتبة الحس» و «عالم الشهادة» و «عالم الأجسام» .

والانسان الحقيقيّ الكامل جامع للجميع .

وقد انحصرت أقسام المراتب الكلية بعون الله تعالى.

وصل

مراتب كلّيّه شش است :

مرتبهٔ اولی، وآن غيب مغيب است ونام كرده شده است به «غيب اول»

و «تعیّن اول» .

مـرتبهٔ ثانیه غیب ثانی است ، که مسمّاست به «تعیّن ثانی» . واین مرتبه را «غیب ثانی» نامیده‌اند به واسطهٔ غیبت اشیاء کونیّه دروی ازنفس خود وازمثل خود ؛ زیرا که منفی‌است صفت‌ظهور (۲۰) ازاعیان‌ثابته با وجودتحقّق وثبوت ایشان دراین مرتبه ، چه این اعیان درحضرت علم‌اند.

مرتبهٔ ثالثه مرتبهٔ ارواح‌است. واین مرتبهٔ ظهور حقایق کونیّهٔ مجرّدهٔ بسیطه است مرنفس خودرا ومرمثل خودرا، چنانکه ارواح دراین مرتبه مدرك اعیان خوداند وممیّز حقایق خود .

مرتبهٔ رابعه مرتبهٔ عالم مثال است . وایـن مرتبهٔ وجود است مراشیاء کونیّهٔ لطیفه را، که قابل تجزیه وتبعیض وخرق والتیام نباشد.

مرتبهٔ خامسه‌عالم اجسام است. واین مرتبهٔ وجود اشیاء کونیّهٔ مرکّبهٔ کثیفه است، که قابل‌تجزیه وتبعیض‌اند. واین‌مرتبه رانام کرده‌اند «مرتبةالحس» و «عالم‌الشهادة» .

و مرتبهٔ سادسه مرتبهٔ جـامعه است مرجمیع مراتب را . وآن حقیقت انسان‌کامل است، زیراکه او جامع جمیع است به‌حکم برزخیّتی که دارد .

وصل

و گاه باشدکه تعیّن اوّل وثانـی را ــ لاشتراکهما فـی‌غیبة کلّ شیء کونیّ فیهما عن نفسه ومثله ــ مرتبهٔ واحده اعتبار کنند ومراتب کلیه را منحصر در پنج مرتبه دارند. وآن‌را «حضرات خمس» خوانند :

اول را «حـضرت و مرتبهٔ غیب و مـعانی» گـویند ، و آن حضرت ذات است بالتجلّی والتعیّن الأوّل والثانـی وما اشتملا علیه من‌الشؤون و الاعتبارات أوّلاً والحقائق‌الالهیّة والکونیّة ثانیاً .

ودوم را ، که درمقابلهٔ اوست ،«مرتبهٔ شهادت وحس» خوانند . وآن ازحضرت عرش رحمانیست تابه‌عالم خاك وآنچه دراین میان است از صـور اجناس و انواع واشخاص عالم .

---

(۲۰) . یعنی ظهور برخود وامثال خود . منه .

وسیم را ، که تلو مرتبهٔ غیب است متنازلاً ، «مرتبهٔ ارواح» گویند.

وچهارم را، که تلو عالم حس است متصاعداً ، «عالم مثال و خیال منفصل» خوانند .

وپنجم، که جامع ایشان است ، تفصیلاً حقیقت عالم است واجمالاً صورت عنصری انسانی .

وصل

قال بعضهم، التعیّنات العارضة للوجود انکانت فی مرتبة لاتفید نسبة الوجود الیها بأن لاتفید التعدّد الوجودیّ ، بل التعدّد العقلیّ فقط ، یسمّی ذلک التعیّن بـ«شیئیّة الثبوت» ، وتلک المرتبة حضرة المعانی والأسماء والحقائق. وهی المسمّاة بـ«عالم الجبروت» عند الامام الغزالی رحمه الله .

وان کانت فی مرتبة تفید التعدّد الوجودی الاضافیّ ، یسمّی بـ«شیئیّة الوجود» .

فان لم تبلغ الی حدّ تدرکها القوّة الجسمانیّة من الخیال والحسّ ـ بل انّما یدرکها العقل بآثارها، کالقوی السبع الجسمانیّة المودعة فی البدن(۲۱)ـ تسمّی تلک المرتبة «حضرة الأرواح النوریّة والملکیة من العقول والنفوس». وهی حضرة الملکوت الأعلی والأسفل؛ و عند الشیخ الکبیر رضی الله عنه، عالم

---

(۲۱). و هی القوّة الغاذیة المتصرّفة فی مادّة الغذاء المحیلة الی شبیه أجزاء المغتذی بدلاً لما یتحلّل؛ والنامیة، التی توجب الزیادة فی الأجزاء علی تناسب محفوظ فی الأقطار حتّی یبلغ الی کمال مقداره؛ والمولّدة ، التی توجب اختزال (۲۲) فضلة من المادّة لیکون مبدأ لشخص لبقاء النوع؛ والجاذبة لمدد الغذاء؛ والهاضمة المعدّة للتصرّف ؛ و الماسکة ، التی تحفظ الغذاء الی تمام الفعل ؛ والدافعة للثقل . وهذه الأربع الأخیرة خادمة للغاذیة ، وهی للقوّتین الباقیتین، أعنی النامیة والمولّدة ، والنامیة خادمة للمولّدة . منه .

(۲۲) . اختزل ، أی اقتطع . منه .

س۲۴ حاشیه ۲۲ : — JS ||

الجبروت عالم النفوس .

وإلاّ ، فان بلغت إلى حدّ يدركها الخيال المطلق ، فهي حضرة المثال المطلق ، البرزخ الجامع بين الطرفين .

و إن بلغت إلى حدّ يدركها الخيال المقيّد بالحيوان ، فهي حضرة المثال المقيّد . (۲۳)

وإن بلغت إلى حدّ من شأنه أن يدركها الحسّ ، فهي حضرة الحس والشهادة والملك.

فهذه المراتب الكلية الخمس تسمّى «الحضرات الخمس» ؛ ولكونها مرتبة التعيّنات الكلية التي لا تعيّن فوقها تسمّى «الأسماء الذاتية» و «المفاتيح الأول» .

كذا ذكره الشيخ (۲۴) رضي الله عنه في شرح الحديث .

و چون انحصار مراتب كليه در عدد مذكور معلوم شد، اكنون در بيان آنها فصلى چند نوشته مى‌شود از سخنان اهل تحقيق . والله ولي التوفيق.

---

(۲۳) اين قائل مرتبهٔ مثال را به‌اعتبار اطلاق وتقييد دوحضرت داشته است ازحضرات خمس ومرتبهٔ انسان‌كامل را على حده حضرتى نداشته است، لعدم مغايرتها سائر الحضرات، لأنّها ليست إلاّ أحديّة جمعها. منه .

(۲۴) . يعني الشيخ صدرالدين قدّس سرّه . منه .

س ۱۷ يعنى :JPA ||

فصل (۱)

اوّل که هنوز حکم ظهور در بطون، و واحدیت در احدیت، مندرج بود ، و هر دو در سطوت وحدت مندمج ، نام عینیت و غیریت و اسم ورسمو نعت و وصف و ظهور و بطون و کثرت و وحدت و وجوب و امکان منتفی و نشان ظاهریت و باطنیت و اوّلیت و آخریت مختفی بود . شاهد خلوتخانۀ غیبِ هویت خواست که خود را بر خود جلوه دهد : اول جلوه‌ای که کرد به صفت وحدت بود . پس اوّل تعیّنی که از غیب هویت ظاهر گشت وحدتی بود که اصل جمیع قابلیات است ، و او را ظهور و بطون مساوی بود . و به اعتبار آنکه قابل ظهور وبطون نیزبود،احدیت و واحدیت ازوی‌منتشی‌شدند.

والتعیّن‌التالی لغیب‌الهویة و اللاتعیّن هی‌هذه‌الوحدة التی انتشت منها الأحدیة والواحدیة . فظلّت برزخاً جامعاً بینهما . وهی عین قابلیةالذات لبطونها و غیبها و انتفاء الاعتبارات عنها و حکم أزلیتها و لظهورها أیضاً و ظهورما تضمّنت من‌الاعتبارات‌المثبتة حکم أبدیتهالنفسها إجمالاً ثمّ تفصیلاً .

پس تعیّن اوّل (۲۵) عبارت ازتمیّز ذات (۲۶) بود به‌اعتبار قابلیت مذکوره.

---

(۲۵) . و إنّما سُمّی بـ«التعیّن الأوّل» لأنّه أوّل‌تعیّن امتاز به‌الاسم « الظاهر » محیطاً بما احتواه من‌التعیّنات و الشؤون عن‌الاسم « الباطن » و مرتبةاللاتعیّن. منه .

(۲۶) . تمیّز ذات را در هر مرتبه و حضرتی از مراتب و حضرات « تعیّن » و « تجلّی » و « تنزّل »گویند . والتعیّن من حیث قطع‌النظر عمّن تعیّن به ـ و هوالوجود ـ لیس إلاّ نسبة لا تحقّق لها بدون‌المتعیّن به . منه.

واین تعیّن اوّل را « مرتبةالجمع والوجود » و « احدیت جامعه » و «احدیت جمع » و « مقام جمع » و «حقیقةالحقائق » نیز می‌گویند . (۲۷)

ولتلك الوحدة اعتباران أوّليان: أحدهما سقوط الاعتبارات عنها بالكلية. وسُمّي الذات بهذا الاعتبار « أحداً » ، و متعلّقه بطون الذات و إطلاقها و أزليتها . و على هذا يكون نسبة الاسم «الأحد» إلى السلب أحق من نسبته إلى الثبوت والايجاب . والاعتبار الثاني ثبوت الاعتبارات الغير المتناهية لها مع اندراجها فيها في أوّل رتبة الذات ، كالنصفية والثلثية والربعية الثابتة والمندرجة في الواحد العددي ، الذي ينشئ منه الأعداد . والذات بهذا الاعتبار تُسمّى «واحداً» ، اسماً ثبوتياً، لاسلبياً . ومتعلّق هذا الاعتبار ظهور الذات و وجودها وأبديتها . ولامغايرة بين هذين الاعتبارين ولا بين اعتبار واعتبار في أوّل رتبة الذات ، لأنّ المغايرة من أحكام الكثرة ، ولا كثرة ثمّة .

وصل

الأحدية والواحدية ذاتيتان للذات الواحدة . أمّا أحديتها ، فمقام انقطاع الكثرة النسبية والوجودية و استهلاكها في أحدية الذات. وأمّا واحديتها و إن انتفت عنها الكثرة الوجودية ، فالكثرة النسبية متعقّلة التحقّق فيها ، إذ الواحد من كونه مبدأً للعدد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة و جزء من أيّ عدد فُرض . وهذه النسب ذاتية التحقّق للواحد . ولكنّ ظهورها مشروط

---

(۲۷) . اعلم أنّ للذات المشار إليها من حيث التعيّن الأوّل اعتبارين : اعتبارها من حيث جمعها وإحاطتها و وحدتها ، و اعتبار كونها ليست غير الحقائق الالهية والكونية التي اشتملت عليها . فمن حيث نسبة الاحاطة و الجمع تُسمّى «حضرة الجمع» و «مرتبة أحدية الجمع» و نحو ذلك . و من حيث أنّ الوجود الظاهر المنبسط على أعيان المكوّنات ليس سوى صورة جمعية تلك الحقائق تُسمّى «الوجود العامّ » و «التجلّي الساري في حقائق الممكنات » ؛ و هذا من تسمية الشيء بأعمّ أوصافه و أوّلها حكماً و ظهوراً للمدارك تقريباً و تفهيماً ، لا أنّ ذلك اسم مطابق للأمر في نفسه . منه .

بتعدّد الواحد بذاته فی تفاصیل مراتب العدد وجوداً و علماً . فافهم : تفهم تقدّم مقام الأحدیة علی مقام الواحدیة والحضرات الأسمائیة ، إن شاء الله تعالی .

وصل

الذات الالهیة حقیقة واحدة أحدیة جمعیة لکل المعانی والنسب بالذات، فهی فیها هی لیست زائدةً علیها ــ وإن تعقّلت کذلک، فلیس ذلک إلاّ فی التعقّل. و کذلک الذات المطلقة أیضاً تُتعقّل مطلقةً عنها، و لیست فی الوجود مجرّدةً عن هذه النسب، ولاهی زائدة علیها . ولکنّ العقل ینتزع الحقائق الجمعیة الأحدیة ویتعقّل کل واحدة علی حدتها و یحکم علیها بأنّها زائدة علی الذات فی التعقّل و یتعقّلها مجموعةً أحدیةً بمعنی استهلاک الکثرة الوجودیة عنها . ولیس له أن یحکم علیها أنّها زائدة علی الذات فی الوجود، فلاتمایز ولاتغایر إلاّ فی التعقّل. ولکنّ العقول الضعیفة تغلط : فتحفّظ ، إن شاء الله العزیز .

وصل

و عبّر عنه ، أی عن التعیّن الأوّل ، بعض الأکابر من حیث البرزخیه المذکورة بـ «حقیقة الحقائق» ، لکلیته و کونه أصلاً لکلِ اعتبارٍ وتعیّنٍ و باطنَ کلِ حقیقةٍ إلهیة أوکونیة وأصله الذی انتشی منه . و هوسارٍ بکلیته فیه بحیث یکون فی الالهیة إلهیةً و فی الکونیة کونیةً ؛ و الکل مظاهره و صور تفصیله . و سمّاه بعضهم «البرزخ الأکبر» الجامع لجمیع البرازخ و أصلها الساری فیها. وکنی عنه الشرع بمقام «أوأدنی» ؛ فانّه باطن مقام «قاب قوسین»، (۲۸) أی قرب قوسی الوحدة والکثرة ــ أوقل : الفاعلیة والقابلیة ؛ أوقل : قوسی الوجوب و الامکان ــ و جمعهما و جعلهما دائرةً واحدةً متّصلةً، لکن مع أثرٍ مّا خفی من

---

(۲۸). مراد از «قاب قوسین» تعیّن ثانی است، که صورت شده است مرتعیّن اوّل را ــ که مقام «أوأدنی» است. ومراد از «قوسین» وحدت و کثرت است ، یا وجوب و امکان ، یا فاعلیت و قابلیت . منه .

التميّز والتكثّر بينهما. و باطن هذا المقام ــ و هو مقام «أوأدنى» من قرب القوسين المذكورين ــ لم يدع أثرالتميّز والتكثّر فى دائرةالجمعية بين حكم الأحدية و الواحدية أصلاً. و كنى عنه بعضهم بـ«الحقيقة المحمدية» الثابتة فى حاقّ الوسطية و البرزخية و العدالة بحيث لم يغلب عليه حكمَ اسمٍ أوصفة أصلاً.

فصل (٢)

و بعد از تنزّل به‌مرتبهٔ تعیّن اوّل تنزّل است به مرتبهٔ تعیّن ثـانی . و آن مرتبهٔ دوم ذات‌است ، که ظاهر می‌شود اشیاء به‌صفت تمیّز علمی دراو. ولهذا این مرتبه را نامیده‌اند به «عالم معانی» . واین تعیّن به‌حقیقت صورت تعیّن اول است ، زیراکه چون کثرت و تمیّز منتفیست از تعیّن اوّل به‌طریق تفصیل و ثابت است مر او را بـه‌طریق اجمال ، پس آنچه قابل است صورت تفصیل را ظل وصورت است‌مر آن‌حضرت را که جمیع اعتبارات دراومندرج‌و مندمج است ، و این حضرت واحـدیت است . و این مـرتبه را « حضرت عمائیه» (٢٩) نیزخوانده‌اند، به‌جهت آنکه‌برزخ‌وحایل شده‌است میان وحدت‌و کثرت و مانع آمده است از اضافت نقائص به‌حق به‌وجهی از وجوه؛ چنانکه «عماء» اسم شده است مرغیمی رقیق را کـه حایل می‌شود میان ناظر و قرص شمس و مانع می‌آید ابصار را از رؤیت نور او .

وصل

و یتعیّن‌فـی هذه‌المرتبة المرتبةُ الجامعـةُ لجمیع التعیّنات الفعلیـة

---

(٢٩) . وهذه‌الحضرةالعمائیة هـی‌التی یظهر فیها الحق بصفات الخلق متنزّلاً من رتبته المختصّة به ، وهی حضرة الوجوب . فیُضاف‌إلیه تعالی و تقدّس کل مایُضاف إلی‌الخلق من تعجّب وتردّد و ضحک وأمثال ذلك . منه.

س ١ فصل : وصل HSPA ||

المؤثّرة ، (۳۰) و هی مرتبة الألوهية ؛ ثمّ المرتبة التفصيلية لتلك المرتبة الجمعية الالهية ، و هی مرتبة الأسماء و حضراتها ؛ ثمّ المرتبة الجامعة لجميع التعيّنات الانفعالية التی من شأنها التأثّر و الانفعال و الانسفال و التقيّد و لوازمها ، و هی المرتبة الكونية الخلقية ؛ ثمّ المرتبة التفصيلية لهذه الأحدية الجمعية الكونية ، و هی مرتبة العالم؛ ثمّ هكذا فی جميع الأجناس و الأنواع و الأصناف و الأشخاص.

وصل

ثمّ إنّ هذا التعيّن الثانی المذكور سمّی بأسماء كثيرة بحسب اعتبارات ثابتة فيه ، مع توحّد عينه :

فباعتبار أنّه أصل ظهور التعيّنات و منشأها و منشأ جميع الكمالات المضافة إلی كل واحد منها وقبلة توجّهاتها ومرجعها، سمّی بـ «مرتبة الألوهية».

و باعتبار تحقّق جميع المعانی الكلية و الجزئية وتميّزها فيه، سمّی بـ « عالم المعانی » .

و باعتبار ارتسام الكثرة النسبية المنسوبة إلی الأسماء الالهية و الكثرة الحقيقية المضافة إلی الكون و حقائقه فيه، سمّی بـ «حضرة الارتسام».

و باعتبار تعلّق العلم الأزلی ــ الذی هو ثانی تعيّناته الكلية التی أوّلها الحيوة ــ بباقيها علی كثرتها و إحاطته بجميعها وحدةً و كثرةً ، حقيقيةً و نسبيةً ، سمّی بـ «حضرة العلم الأزلی».

وباعتبار كون المعلومات التی تعلّق العلم الأزلی بها ما بين واجب ظهوره و تحقّقه بنفسه ، و بين ممتنع ظهوره فی نفسه فی شیء من المراتب الكلية و

---

(۳۰) . منشأ ومبدأ تأثير وتأثّرْ عالميت ومعلوميتی است كه از ملاحظهٔ علمْ معبّر بـ «تجلّی بذاته لذاته» خطور می‌كند به‌خاطر. وبس ظاهر است كه هر يك از حيثيتينِ عالميت ومعلوميت را ــ واگرچه تمايز بين العالم و المعلوم به‌محض اعتبار باشد ــ اقتضای چند خاص هست، چون وحدت واحاطت و تأثيرْ عالميت را، ومقابلات اين امورْ معلوميت را. پس انتشاء اسماء الهی از حيثيت عالميت است، و انتشاء حقايق كونی از حيثيت معلوميت . منه.

س ۲۳ اقتضای : اقتضائی HSPA ||

الجـزئية ، و بين متوسـّط بينهما نسبته إليهما علـى السواء ، سُمـّى المتوسـّط « مرتبة الأمكان» .

وباعتبارأنـّه صورةالتعيـّن الأوّل ـ الذى هوأوّل مرتبة للذات الأقدس ـ سُمـّى بـ «المرتبةالثانية».

فمسمـّى جميع هذهالأسامى عين هذا التعيـّن الثانى المذكور.

وصل

و در اين مرتبه اسماء الهى (۳۱) و حقايق كونى متميـّز مى‌شوند . و اصول اسماء الهى هفت است كه بـه « ائمـّة سبعه » (۳۲) معبـّر مى‌شوند :

---

(۳۱) . أسماءالاٖله عبارة عن ظاهرالوجود من حيث تقيـّده بمعنى . و ذلك لأن كل اسم إلهى إنـّما هو ظاهرالوجود ـ الذى هو عين‌الذات ـ لكن لا من حيث هوهو ، بل من‌حيث تعينّه و تقيـّده بمعيـّن. و ذلك كـ «الحى» مثلاً ، فانـّه اسم للوجودالظاهر المتعيـّن ، لكن من حيث تقيـّده بمعنى ـ هوالحيوة . فبالنظر إلى عين‌الوجود ، فانّ « الحى » هو عين‌الذات ؛ و بالنظر إلى التقيـّد بذلك‌المعنى ، فانـّه غيرالذات . فاذا فهمتَ ماذكرنا ، عرفتَ معنى قولهم‌بأنّ الاسم لاهوعين‌المسمـّى و لاغيره . وإن شئتَ، قلتَ ، هـوعين‌المسمـّى و هو غيره أيضاً . منه .

(۳۲). «أئمـّةالأسماء هى‌الأسماءالسبعةالأول المسمـّاة«أسماءالالهية»، و هى «الحى» و«العالم» و«المريد» و«القادر» و«السميع»و«البصير» و«المتكلـّم»، و هى أصول الأسماء كلها. وبعضهم أورد مكان «السميع» و «البصير» «الجواد» و «المقسط» . و عندى إنـّهما من‌الأسماء الثانية لاحتياج الجود و العـدل إلى العلم و الارادة والقدرة ، بل إلى‌الجميع،لتوقـّفهما على رؤية استعدادالمحلّ ، الذى يفيض عليه « الجواد » الفيض بالقسط ، و على سماع دعاء السائل بلسان الاستعداد وعلى إجابة دعائه‌بكلمة «كن» على‌الوجه‌الذى يقتضيه استعدادالسائل من‌الأعيان‌الثابتة. فهما كـ «الموجد» و «الخالق» و«الرزّاق»، التى هى‌من‌أسماء الربوبية». كذا فى‌اصطلاحات الكاشى رحمه‌الله . منه.

س ۲۴ اسماء : الاسماء JD ||

حی (۳۳) و عالم و مرید و قائل و قادر و جواد ومقسط .

و امر ایجادی ، که مطلوب حقیقی ـ که کمال جلاء و استجلاء(۳۴) است ـ بر وی مترتّب است ، براین اسماءْ موقوف است ؛ چه «حی» موجب حضور است با بایستگی ایجاد و شعور به‌مصلحت و تدبیر کلی در آن باب که مطلوب حقیقی به‌وی بازبسته است. و«عالم» مفصّل آن تدبیراست به‌استحضارِ مفرداتِ حقایقِ متبوعه و تابعه و تعیّنات وجودی اسمائی مضاف به‌هرحقیقتی و احکام او . و « مرید » مخصّص و مرتّب ایشان است در ظهور فی‌مرتبة أو مراتب . و «قائل» مباشر امر ایجادیست ، به‌معنی کلمهٔ «کن» . و «قادر» ممد اوست و مؤثّر بذلك‌القول . و «جواد» معیّن و مُعطیِ حصصِ وجودیست‌به هرحقیقتی . و «مقسط» مثبت ومعیّن محل و مرتبه‌ای که آن موجود دروی‌ظاهر

---

(۳۳). وفی اصطلاحات الکاشی رحمه‌الله: «جعلوا «الحی» إمام‌الأئمّة لتقدّمه علی «العالم » بالذات ، لأنّ الحیوة شرط‌العلم ، والشرط متقدّم علی المشروط طبعاً . وعندی إنّ «العالم» بذلك أولی، لأنّ الامامة أمر نسبی یقتضی مأموماً و کون الامام أشرف من‌المأموم؛ والعلم یقتضی بعدالذی قام به‌معلوماً، والحیوة لاتقتضی غیر «الحی» ، فهی عین‌الذات غیر مقتضیة للنسبة . و أما کون العلم أشرف منها ، فظاهر ، ولهذا قالوا ، إنّ «العالم» هو أوّل ما یتعیّن به الذات ، دون « الحی » ، لأنّه فی کونه غیر مقتضی للنسبة ک « الموجود » و «الواجب». ولایلزم من‌التقدّم بالطبع الامامة: ألاتری أنّ‌المزاج المعتدل‌للبدن شرط‌الحیوة؟ ولاشك أنّ‌الحیوة متقدّمة علیه بالشرف». انتهی کلامه . ولایخفی علیك أنّه متی‌جعل «العالم» إمام الأئمّة، یکون إمامته بالنسبة إلی سائرالأسماء، لا بالنسبة إلی‌المعلوم . فکذا إمامة «الحی» إنّما تکون بالنسبة إلیها ، فلایقدح فی إمامته عدم اقتضاء صفة‌الحیوة غیر «الحی» . فلو اکتفی فی‌أولویة « العالم » بالامامة بکون المتقدّم بالشرف أنسب بها من‌المتقدّم بالطبع، لکان أولی. منه.

(۳۴) . « کمال جِلاء » عبارت است از ظهور ذات مقدّسه تبارکت و تعالت در هرشأنی، متعیّنة بحسبه متنوّعة بموجب حکمه . و «کمال استجلاء» عبارت است از رؤیت و شهود همین ذات مقدّسه مرخودش را در هرشأنی ، کذلك‌متعیّنة بحسبه متنوّعة بموجب حکمه . منه .

خواهد شد، و مثبت و مبیّن برزخیت وحکم عدالت اونیز درآن مرتبه که حکم ایجادی اوّلاً وثبات وبقاء او ثانیاً برآن موقوف است.

وصل

حقایقِ اشیاءْ تعیّنات وتمیّزات وجود حق است سبحانه درمرتبهٔ علم. و منشأ آن تعیّنات و تمیّزاتْ خصوصیات شؤون واعتباراتی است که مستجن است در غیب ذات. الوجود یتجلّی بصفة من الصفات، فیتعیّن و یتمیّز عن الوجود المتجلّی بصفة أخری، فیصیر حقیقةً مّا من الحقائق الأسمائیة. وصورة تلك الحقیقة فی علم الحق سبحانه هی المسمّاة بـ «الماهیّة» و «العین الثابتة». وإن شئتَ قلت، تلك الحقیقة هی الماهیة، فانّه أیضاً صحیح.

فالأعیان الثابتة هی الصور الأسمائیة المتعیّنة فی الحضرة العلمیة. وتلك الصور فائضة من الذات الالهیة بالفیض الأقدس والتجلّی الأوّل بواسطة الحبّ الذاتی و طلب مفاتیح الغیب ـ التی لا یعلمها إلاّ هو ـ ظهورَها وکمالَها، فانّ الفیض الالهی ینقسم إلی الفیض الأقدس والفیض المقدّس؛ و بالأوّل تحصل الأعیانُ واستعداداتها الأصلیة فی العلم، و بالثانی تحصل تلك الأعیانُ فی الخارج مع لوازمها و توابعها.

فصل (۳)

الأعيان الثابتة ـ وهي التي يسمّيها الحكماء «ماهيّات» ـ غيرمجعولة.

فقال بعضهم، نفي‌مجعوليّتها إنّما هو من‌حيث أنّها صور علمية، «لأنّها حينئذ معدومة في‌الخارج، والمجعول لايكون إلّا موجوداً؛ كما لا يوصف‌الصور العلمية والخيالية‌التي‌في أذهاننابأنّها مجعولة مالم توجد في‌الخارج.... فالجعل إنّما يتعلّق بها بالنسبة إلى الخارج.»

وههنا بحث حاصله أنّ الماهية الممكنة كما أنّها محتاجة إلى‌الفاعل في وجودها الخارجي، كذلك محتاجة إليه في وجودها العلمي، سواءكان‌ذلك الفاعل مختاراً أوموجباً. فالمجعولية ـ بمعنى‌الاحتياج إلى‌الفاعل ـ من لوازم الماهية الممكنة مطلقاً، فانّهاأينما وُجدت كانت متّصفةً بهذا الاحتياج، سواء كان اتّصافها بهبيّناً أوغيربيّن. وإن فسّرالمجعولية بأنّها الاحتياج إلى‌الفاعل في‌الوجودالخارجي، كان‌الكلام صحيحاً، والتقييد تكلّفاً.(۳۵)

فالصواب أن يقال، المراد بكون الماهيات غير مجعولة أنّها في حدّ أنفسها لايتعلّق بهاجعلُ جاعلٍ وتأثيرُ مؤثّرٍ. فانّك إذا لاحظتَ ماهيةالسواد مثلاً، ولم تلاحظ معها مفهوماً سواها، لم‌يُعقل هناك جعل؛ إذ لا مغايرة بين

---

(۳۵). كلام شيخ صدرالدين و متابعان او قدّس‌الله تعالى أرواحهم ناظر به‌آن است که نفي مجعوليت از اعيان ثابته به‌اعتبار انتفاء جعل خارجی است وعدم تصرّف و تعلّق ارادت وقدرت بدان. و اين سخن، اگرچه‌صحيح است في‌نفسه، راجع به اصطلاح است، کمالا يخفى. منه.

الماهيةو نفسها حتّى يتصوّر توسّط جعل بينها، فيكون أحديهما مجعولةتلك الأخرى. وكذا لايتصوّر تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجوداً ؛ بل، تأثيره في الماهية باعتبار الوجود ، بمعنى أنّه يجعلها متّصفةً بالوجود ، لا بمعنى أنّه يجعل اتّصافها موجوداًمتحقّقاً في الخارج ؛ فانّ الصبّاغ مثلاً إذا صبغ ثوباً، فانّه لايجعل الثوب ثوباً ولاالصبغ صبغاً ؛ بل ، يجعل الثوب متّصفاً بالصبغ في الخارج ، و إن لم يجعل اتّصافه بموجوداً في الخارج . فليست الماهيات في أنفسها مجعولةً، ولا وجوداتها أيضاً في أنفسها مجعولة ؛ بل ، الماهيات في كونها موجودةً مجعولةٌ .

و هذا المعنى ممّا لا ينبغي أن يُنازع فيه. ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه أوّلاً وبين إثباتها لها بما بيّنّاه آنفاً . فالقول بنفي المجعولية مطلقاً و باثباتها كلاهما صحيح إذا حُملا على ماصوّرناه .

وصل

حضرت ذوالجلال والافضال در ازل آزال ذات خود را بهذات خود می‌دانست . و قد أفادوا ذلك بقولهم ، «تجلّى بذاته لذاته» . و به‌همان‌دانستن هرچه از آغاز آفرينش باز پرتوهستی برآن افتاده يا خواهد افتاد إلى أبدالآباد، دراين جهان يا در آن‌جهان ، حتّى‌المحسوسات، مجموع می‌دانست ؛ زيرا كه حقيقت حق(۳۶) سبحانه عبارت ازتعيّنی استکلی که جامع جميع تعيّنات كليه و جزويه ازليه و ابديه است، كه آن را «تعيّن اوّل» گويند . پس علم او به‌تعيّنات نامتناهی به‌عين‌علم اوباشد به‌ذات خودش. وچون اشياء رابأسرها در ضمن علم او به‌ذات او معلوميتی اندراج داشته ، هرآينه از آن هرچه به‌ظهور آيد چنان و چندان تواند بودكه اقتضاء آن معلوميت ضمنی بود ؛ زيراكه‌آن فرع معلوميت ذات مقدّسه ازتغيّر وتبدّل است ازلاً و ابداً، و اقتضاء‌مضاف به معلوميت فرع راجع به اصل. و اين‌مقتضيات آبی از تناهی مذكوره است «اجنهٔ اشياء در مشيمهٔ مشيّت اولی» ؛ وهمان است که به‌عرف صوفيه ياد از آن

---

(۳۶). وفي كتاب النصوص: «حقيقةالحق عبارة عن‌صورة علمه بنفسه من حيث تعيّنه في تعقّله نفسه» . منه .

نظراً إلی ذاتها به «شؤونات ذاتیّه» (۳۷) رفته، و با ملاحظهٔ جانبین بطون و ظهور به «حروف عالیات» (۳۸) و «حروف اصلی»، و بعد از اعتبار تمایزی که لازم نورانیت علم است به «اعیان ثابته» و «حقایق ممکنه»، کـه قدماء حکماء «ماهیات» خوانده‌اند آن‌را.

و چون تأمّل رود که هریك از شؤونات مذکوره را صلاحیتِ تعلّقِ ارادت به بروز او ازعلم به‌عین حاصل است، ظاهر شود که منشأ امکان و تساویِ نسبت به‌بطون وظهور ـ که به «عدم» و «وجود» تعبیراز آن کنند ـ کمال‌تنزّه و تقدّس ذاتی حق است سبحانه و تعالی از تقیّد به مقتضای اسماء متقابله.

وصل

الممکن هوالوجود المتعیّن. فامکانه من حیث تعیّنه؛ و وجوبه من حیث حقیقته: و ذلك أنّ التعیّن نسبة عقلیة، فهی بالنسبة إلی المرجّح واجبة للمتعیّن. والتعیّن هوحدوث ظهورالوجود من وجه معیّنٍ یعیّنه القابلُ المعیّن للوجود بحسب خصوصه الذاتی. فیمکن بالنظر إلی کل تعیّنٍ حادثٍ للوجود أن ینسلخَ الوجودُ عنه و یتعیّن تعیّناً آخر، و ینعدم التعیّنُ الأوّل؛ إذ نفس التعیّن هو الواجب للوجود (۳۹) الحق الساری فی الحقائق، لا التعیّن المعیّن. ولیس

---

(۳۷). مراد از «شؤونات ذاتیه» اعتبارات واحدیت است، که مندرج است درمرتبهٔ اولی و ظاهر می گردد درمرتبهٔ ثانیه و ماتحت او به‌صور حقایق متنوّعه. پس اعتبارات واحدیت به‌اعتبار اندراج و اندماج درمرتبهٔ اولی شؤون ذاتیه است و به اعتبار تفصیل در مرتبهٔ ثانیه صور آن شؤون مذکوره است و مسمّی به «اعیان ثابته» و «ماهیات». منه.

(۳۸). می‌خواهند از «حروف عالیات» اعیان کاینات را که خالی باشند از تعیّن دراعلی مراتب تعیّنات، که عبارت است از تعیّن اوّل. واین حروف عالیات را «حروف علویه» و «حروف اصلیه» نیز خوانند. منه.

(۳۹). و هذا التعیّن الواجب إنّما هو شرط لظهوره سبحانه فی المراتب، لا لتحقّقه فی ذاته، وإلاّ انقلب الواجب ممکناً. منه.

كل تعيّن معيّن واجباً له على‌التعيين ، إلاّ لموجباتـه . فيمكن أن ينعدم ، و يتعيّن الوجودُ تعيّناً آخر، إذ الـوجود المتعيّن لا ينقلب عدماً ؛ بل، يتبدّل تعيّناتـه بتعيّنات أخر غير تعيّنات قبلها. فيتحقّق من هذا حقيقةُ الامكان‌للتعيّن المعيّن ، و هو نسبة عدمية في‌الوجود ، فهو بين عـدم و وجود : مهما رجّح الحق إفاضةَ نورالوجود على ذلك‌الوجـه المعيّن ، بقي موجوداً . والكشف يقضي بالتبدّل مع‌الآنات ؛ و إن أعرض‌عنه‌التجلّي الوجودي ، انعدم وعاد إلى أصله . هذا أصل الامكان .

و أمّا اسم «الغير» و «السوى» للممكنات ، فذلك من حيث امتيازاتها النسبية و الذاتية بالخصوصيات الأصلية . فهي من هذا الوجـه أغيارٌ بعضها مـع بعض. و أمّا غيريّتها للوجـود المطلق الحق ، فمن حيث أنّ كلاّ منها تعيّنٌ مخصوص للوجود الواحد بالحقيقة يغاير الآخرَ بخصوصيته ؛ والوجود الحق المطلق لايغاير الكل و لايغاير البعض ، لكون كلية الكل و جزئية الجزء نسباً ذاتيةً له. فهو لاينحصر في‌الجزء ولا في‌الكل. فهو مع كونه فيهما عينهما لايغاير كلاّ منهما فـي خصوصهما . ولكنّ غيريته فـي أحدية جمعه الاطلاقي مطلقةٌ عن‌الكلية والجزئية والاطلاق . فما في‌الحقيقة إلاّ وجود مطلق و وجود مقيّد ، وحقيقة الوجود فيهما حقيقة واحدة . والاطلاق والتعيّن والتقيّد نسب ذاتية له . فافهم.

وصل

وجود ممكنات عبارت‌است از تعيّن و تميّز وجود حقيقي درمرتبه‌اى ازمراتب ظهور به‌سبب تلبّس اوبه‌احكام وآثار اعيان ثابته ــ كه حقايق‌ممكنات است . والايجاد عبارة عن تجلّيه سبحانه في‌الماهيات الممكنة الغيرالمجعولة التي كانت مرايا لظهوره و سبباً لانبساط أشعّة نوره.

اعلم أنّ الأثر لايكون لوجود أصلاً من كونه وجوداً فقط ؛ بل، لابدّ من انضمام أمرآخر خفي إليه ، يكون هوالمؤثّر، أوعليه يتوقّف‌الأثر . ولمّا كان أمر الكون محصوراً بين وجود و مرتبة ، و تعذّرإضافة الأثر إلى‌الوجود ــ كما مرّ ــ تعيّن إضافته إلى‌المرتبة . و مرتبة الوجود المطلق الألوهية ؛ فاليها

و إلى نسبها المعبّر عنها بـ «الأسماء» تستندالآثار .

والمراتب كلها أمور معقولـة غير موجودة فـي أعيانها ؛ فلا أثر إلاّ لباطن. (۴۰) و متى أضيف إلى ظاهر ، لغموض سرّه و صعوبة إدراكـه بدون الظاهر ؛ فمرجعه في‌الحقيقة إلى أمر باطن من ذلك‌الظاهر و فيه . فاعرف .

واین‌تأثیر درنسبت‌ظهوراست، نه‌درثبوت وتحقّق شیء مرشیء دیگر را ؛ إذكل ماهو ثابت للوجود الحق الواجب ، فهو ثـابت له أزلاً و أبداً ؛ و كذا كل ما هو ثابت للممكن . لكنّ كل واحـد منهما مرآة للآخر يظهر بـه أحكامه. فالمعرفة بالصفات والأحكام و النسب و المراتب و ظهورها للممكنات هي‌الحادثة بحدوث‌الممكنات ، لاثبوتها و انتفاؤهـا لمن هي ثابتة له أو منتفية عنه . فافهم. (۴۱)

وصل

أعظم الشبه والحجب التعدُّداتُ الواقعة في‌الوجود الواحد بموجب

---

(۴۰). و في‌المثنوي المولوي :

پیش معنی‌چیست صورت بس زبون   چـرخ را معنیش مـی دارد نگـون
گردش ایـن قـالب همچون سپر   هست از روح مستـر ای پسـر
گردش این باد از آن معنی اوست   همچو چرخی کو اسیر آب جوست

منه .

(۴۱) . و في كتاب مفتاح‌الغيب : « كل مايُنسب إلى‌الحق تعالى من اسم وصفةيُنظر فيه ، فان جازت إضافته إليه، فهو أمر اقتضاه لذاته أزلاً، لكنّه ما ظهر حكمه للممكن إلاّ فيما بعد ؛ و إن كان‌ممّا لايجوز أن يكون سبحانه من حيث ذاته يقتضيه ، فهوأمر اقتضاه بعض‌الممكنات في بعضها ، لكن ظهربالحق سبحانه. فحدث‌العلم‌للممكن، وحدث ظهورُه‌لنفسه ولمثله وتحقّقُه‌في‌الخارج. لم يحدث ثبوت‌الحكم للحق أوللممكن ، بل ما هو للحق هوله أزلاً، و كذلك ما للممكن. فالمعرفة بالصفات والأحكام والنسب والمراتب وظهورها للممكنات هي‌الحادثة بحدوث الممكنات ، لاثبوتها و انتفاؤها لمن هـي ثابتةله أومنتفية عنه . فاعلم ذلك». منه .

آثار الأعيان الثابتة فيه ، فتُوهـّم أنّ الأعيان ظهرت في الوجود و بالوجود . و إنّما ظهرت آثارُها في الوجود ، ولم تظهر هي ولاتظهر أبداً ؛ فالظهور إنّما هو للوجود، لكن بشرط التعدّد مع آثار الأعيان فيه. والبطون صفة ذاتية للأعيان، وللوجود أيضاً من حيث تعقّل وحدته .

اگر وجود حق را سبحانه و تعالى مرآت اعتبار کنی ، ظاهر در وی احکام و آثار اعیان است ، نه اعیان بذواتها ـ فانّها ما شمّت رائحة الوجود ـ ونه وجود من حيث هو، كما هو شأن المرآة. واگر اعیان را مرآت اعتبار کنی، ظاهر در وی اسماء وصفات و شؤون و تجلّیات وجود است، یا وجود متعیّن بحسب هذه الأمور، نه وجود من حيث هو، ونه اعیان، لماعرفتَ من شأن المرآة. پس وجود حقیقی و اعیان ثابته ، هردو ازلاً و ابداً درمرتبهٔ بطون‌اند . وظاهر یا احکام و آثار اعیان‌اند به‌اعتبار اول ، ویا اسماء و صفات و شؤون وتجلّیات وجود حق سبحانه وتعالی ـ یا وجود متعیّن بحسب هذه الأمور ـ به‌اعتبار ثانی.

ممکن زتنگنای عدم ناکشیده رخت
واجب به جلوه‌گاهِ عیان ناننهاده گام
در حیرتم که این همه نقش غریب چیست
بر لوح صورت آمده مشهودِ خاص و عام
هر یك نهفته لیك ز مرآتِ آن دگر
برداشته ز جلوهٔ احکام خویش کام
باده نهان و جام نهان و آمده پدید
در جام عکسِ باده و در باده رنگِ جام

فصل (۴)

و بعد از تنزّل به مرتبهٔ تعیّن ثانی تنزّل است بـه مرتبـهٔ ارواح، که آنرا «عالم غیب» و «عالم امر» و «عالم علوی» و «عالم ملکوت» گویند. و آن عبارت از عالمیست که اشارت حسّی بدان راه نیابد؛ چنانکـه عالم شهادت عبارت از عالمیست که اشارت حسّی بدان راه یابد ـ و آنرا «عالم خلق» و «عالم سفلی» و «عالم مُلك» نیز گویند. «فلاأُقسِم ُبماتُبْصِرون» اشارت به عالم خلق است، و به «ما لا تُبْصِرون» اشارت به عالم امر.

و موجودات عالم امر بر دو قسم‌اند:

قسمی آن‌اند که به عالم اجسام به وجهی از وجوه تعلّق ندارند به حسب تصرّف و تدبیر، و ایشان را «کروبیان» خوانند. و ایشان دو قسم‌اند: قسمی آن‌اند که ازعالم و عالمیان به هیچ وجه خبر ندارند. هاموا في جلال الله وجماله منذ خلقهم. و ایشان را «ملائکهٔ مهیّمه» خوانند. و مصطفی صلی الله علیه وسلم از ایشان خبر چنین می‌دهد: «إنّ لله تعالی أرضاً بیضاء مشحونـة خلقاً، مسیرة الشمس فیها ثلاثون یوماً، هی مثل أیّام الدنیا ثلاثین مرّة؛ و هم لایعلمون أنّ فی الأرض خلقاً یعصونه. و إنّهم لا یعلمون أنّ الله خلق آدم و إبلیس». و قسمی دیگر آن‌اند که اگرچه به عالم اجسام تعلّق ندارنـد و درشهود قیّومیّت شیفته و متحیّراند، امّا ایشان حجّاب بارگاه الوهیت‌اند و وسایط فیض ربوبیت. و رئیس ایشان فرشته ایست که آن را «روح اعظم» خوانند، و درآنجـا از او

س ۴ عبارت از عالمیست: عبارت است از عالمی JD||

عظیم‌تر فرشته‌ای نیست. و به‌اعتبار دیگر اورا «قلم اعلی» خوانند ، که «أوّل ماخلق‌الله‌القلم». و به‌اعتبار دیگر «عقل اوّل» گویند ، که «أوّل ما خلق‌الله‌العقل». واین روح اعظم صلوات‌الله‌علیه درصف اول این طایفه است، و روح‌القدس ـ که او را «جبرئیل» گویند ـ درصف‌آخر. «وما منّا إلاّ له مقامٌ معلومٌ» .

و قسمی دیگر آن‌اند که به‌عالم اجسام تعلّق دارند به‌تدبیر و تصرّف، و ایشان را «روحانیان» گویند . و ایشان نیز بر دوقسم‌اند : قسمی ارواحی‌اند که در سماویات تصرّف می‌کنند ، و ایشان‌را «اهل ملکوت اعلی» خوانند . و قسمی دیگر آن‌اند که در ارضیات تصرّف می‌کنند ، و ایشان « اهل ملکوت اسفل»اند ؛ و چندین‌هزار ازایشان برنوع انسان موکّل‌اند ، و چندین‌هزار بر معادن و نبات و حیوان. لا بل برهرچیزی یکی موکّل است. ودرکلمات‌انبیاء علیهم‌السلام آمده است کـه «إن لکل شیء ملکاً» . و از صاحب شریعت مـا صلی‌الله‌علیه وسلم وارد شده‌است، «ینزل مع کلّ قطرةٍ ملَكٌ». و اهل کشف چنین گویندکه تا هفت فرشته (۴۲) نباشد، برگی از شاخ بیرون نیاید . هکذا جرت سنّةالله ، « و لن تجِدَ لسنّةالله تبدیلاً » . و همچنین در حدیث دیگر «ملك الجبال» و «ملك‌الریح» و «ملك‌الرعد» و «ملك‌البرق» و «ملك‌السحاب» آمده‌است. و تاجمال «فسبحان‌الّذی بیده ملکوتُ کلِ شیءٍ» نقاب‌برنیندازد، این معنی به‌تحقیق‌نتوان دانست.

جسم را چون سایه‌دان و شخص را چون جان شمر
سایـه را بی‌شخص هرگـز کـی بـود هستی پدید

و تا موجودی نبود ملکوتی ، جسم را خود وجود متصوّر نشود . و این از اسرار بزرگ است، وقلّ علی وجه‌الأرض مَنْ یُحیط بفهمه.

و همچنین ارواح ناری ، که ایشان را «جن» و «شیاطین» خوانند ، از جنس ملکوت اسفل‌اند. و بعضی از ایشان را برنوع انسان مسلّط‌کرده‌اند ، و ابلیس سیّد و رئیس ایشان است . و دانستن سرّتسلیط ایشان برجنس انس از

(۴۲) . مراد بدین هفت فرشته همان قوای سبعهٔ جسمانیه است کـه تفصیل آن دربعضی از حواشی گذشته مذکور شد . منه .

س ۱۵ یکی : ملکی HA ||

شعب سرّ قدر است. و بعضی از ایشان قابل تکلیف‌اند و مخاطب به وحی،
کما نطقَتْ به‌الشریعةُ الحقّةُ. و علی‌الجملة پیش ائمّهٔ طریق و سادات تحقیق
۳ در حقیقت و ماهیتِ ایشان اختلاف بسیار است، و هریکی از مقام خود خبری
داده‌اند؛ و شرح آن دراز است و دراین مختصر نگنجد. «اللّهمّ أرناالأشیاء
کما هی و سدّدنا و اشغلنا بك عمّن سواك».

فصل (۵)

وبعد از تنزّل به‌مرتبهٔ ارواح تنزّل است به‌مرتبهٔ مثال ، که واسطه‌است میان عالم ارواح و عالم اجسام . وجماعتی ازعلماء حکمت آنرا «عالم مثال» خوانند. وبه‌لسان شرع «برزخ» گویند. و آنرا پیش محقّقان تفصیلی‌است:

بعضی از آن آن‌است که قوای دماغی در ادراك آن شرط‌است، وآنرا «خیال متّصل» می‌خوانند؛ و منامات و عجایب آن دراین‌عالم است. وبعضی‌را قوای دماغی در ادراك آن شرط نیست، و آنرا «خیال منفصل» می‌خوانند ؛ و تجسّد ارواح و تروّح اجساد وتشخّص اخلاق و اعمال و ظهورمعانی به‌صور مناسب و مشاهدهٔ ذوات مجرّدات در صور اشباح جسمانی ، همه در این عالم است. ومصطفی صلی‌الله‌علیه وسلم جبرئیل را علیه‌السلام برصورت دحیهٔ کلبی دراین عالم دیدی . و ارواح گذشتگان از انبیاء و اولیاء کـه مشایخ درصور اشباح مشاهده می‌کنند در این عالم است . و خضر (۴۳) را علیه‌السلام دراین

---

(۴۳). و فی کتاب اصطلاحات الصوفیة : «کون‌الخضر شخصاً إنسانیاً باقیاً من زمان موسی علیه‌السلام إلی هـذا العهد أو روحاً یتمثّل بصورته لمن یرشده ، فغیر محقّق عندي ؛ بل ، قـد یتمثّل معناه له بالصفة الغالبة علیه ، ثمّ یضمحلّ ، و هوروح ذلك‌الشخص أو روح‌القدس».

و قال‌بعضهم ، الحق أنّه رجل‌من‌النّاس ، و إنّما سُمّي به لأنه جلس علی فروة (۴۴) بیضاء ، فاذا هي تهتزّ من خلفه خضراء .

و ذکرالشیخ ابن‌العربی رضی‌الله عنه ، إنّي صحبتُ‌الخضر و أخذت

عالم‌می‌بینند. (۴۵) و صوری که‌در آئینه‌ها وچیزهای صافی‌می‌نماید، همه‌ازصور این‌عالم‌است . و هرموجودی را ـ کائناًماکان‌ـ صورتی‌دراین‌عالم‌مناسب‌این‌عالم هست ؛ و حکم او شامل است جملهٔ مراتب و افلاك و غیرها را . والنفوس الانسانية الكاملة أيضاً يتشكّلون فيهذا العالم بأشكالٍ غير أشكالهم المحسوسة . وهم فيدار الدنيا و يظهرون بهـا على من يريدون الظهور عليه لقوّة انسلاخهم من أبدانهم ؛ و بعد انتقالهم إلىالآخرة أيضاً ، لازدياد تلك‌القوّة بارتفاع‌المانع

عنه في وصيته أوصائنها . و قال ، لبستُ خرقةالتصوّف من يـد أبي الحسن علي‌بن عبدالله‌بن جامع بالمعلى خارج‌الموصل، و لبسها ابن‌جامع من‌يدالخضر عليه‌السلام .

و ذكرالشيخ ركن‌الدين علاء الدولة في كتاب العروة أنّه حكى لـي أحد من أصحاب‌الشيخ جمال‌الدين عين‌الـزمان الجيلي أنّ أصحاب رسول‌الله صلى‌الله عليه وسلم بعدالعصر فيغزوة تبوك سمعوا منشداً ينشد ،

فوارسُ هيجاء إذ اليوم أيْـوَمُ رهـابين ظلمـاء إذ الليل ألْيَـل
رجال محاريب و حرب و كسبهم لـربّهم أنفـالهـم و التنفّل

ولم يروا شخصه . فحكوا صورةالحال‌لرسول‌الله صلى‌الله‌عليه وسلم. فقال، «هو أخي‌الخضر يثني عليكم». و كتبتُ‌البيتين‌على‌ظهر مجموعة ، فوقع نظرالخضر عليه، فتبسّم. فسألتُه ، «أهكذاكان» ، فقال ، «بلى» ، و صدّق . منه .

(۴۴) . «الفروة قطعة من نبات مجمعة يابسة». صحاح . منه.

(۴۵). هكذا فيالتبصرة للشيخ صدرالدين قدّس سرّه . و ذهب‌الشيخ ركن‌الدين علاءالدولة السمناني و كثيرمن‌المشايخ قدّس‌الله أرواحهم إلىوجود الخضر ببدنه العنصري . و سمعتُ ممّن أثق به‌أنّ الشيخ رضي‌الله عنه صرّح فيالفتوحات بوجود أربعة من‌الأنبياء بأبدانهم العنصرية، إثنان منهم فيالسماءـ إدريس و عيسى ـ و إثنان فـيالأرض ـ خضر و إلياس ـ علـى نبيّنا و عليهم السلام . منه .

س ۳ هست: است JD || س ۱۸ حاشیهٔ ۴۴ : ـ JHS || س ۲۱ و : ـ JD ||

البدني ، و هؤلاء هم المسمّون بـ« البدلاء » . (٤٦)

وصل

اعلم أنّه لمّا كان عالمُ الأرواح متقدّماً بالوجود والمرتبة على عالم الأجسام، و كان الأمدادُ الربّاني الواصل إلى الأجسام موقوفاً على توسّط الأرواح بينها و بين الحق سبحانه؛ وتدبيرها ـ أعني تدبير الأجسام ـ مفوّض إلى الأرواح؛

---

(٤٦). «البدلاء هم سبعة رجال يسافر أحدهم عن موضع ويترك جسداً على صورته فيه بحيث لايعرف أحد أنّه فقد . و ذلك المعنى «البدل» ، لاغير . و هم على قلب إبراهيم عليه السلام.» كذا في كتاب اصطلاحات الصوفية، لكنّه يخالف كلام الشيخ رضي الله عنه من وجهين : أحدهما في تسمية هؤلاء السبعة بـ«البدلاء» ، وثانيهما في الحكم عليهم بأنّهم على قلب إبراهيم . قال رضي الله عنه في الفتوحات المكية ، «ومنهم رضي الله عنهم الأبدال ، و هم سبعة ـ لايزيدون ولاينقصون ـ يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة . لكل بدل إقليم فيه ولايته . الواحد منهم على قدم الخليل عليه السلام، وله الاقليم الأوّل ـ وأسوقهم على الترتيب إلى صاحب الاقليم السابع . والثاني على قدم الكليم عليه السلام ، والثالث على قدم هارون، والرابع على قدم إدريس، والخامس على قدم يوسف ، والسادس على قدم عيسى، والسابع على قدم آدم على الكل السلام.... وسمّوا هؤلاء «أبدالاً» بكونهم إذا فارقوا موضعاً ويريدون أن يخلفوا بدلاً منهم في ذلك الموضع لأمر يرونه فيه مصلحةً و قربةً، يتركوا به شخصاً على صورته لايشكّ أحد ممّن أدرك رؤية ذلك الشخص أنّه عين ذلك الرجل ، وليس هو ، بل هو شخص روحاني يتركه بدله بالقصد على علم منه . وكل من لـه هذه القوّة ، فهو البدل . و من يقيم الله عنه بدلاً في موضعٍ مّا، ولا علم له بذلك، فليس من الأبدال المذكورين.»

و قال أيضاً رضي الله عنه ، «و منهم رضي الله عنهم إثناعشر نفساً ، وهم البدلاء ، ماهم الأبدال. وهم في كل زمان لايزيدون ولا ينقصون. سمّوا «بدلاء» لأنّ الواحد منهم لولم يوجد الباقون، ناب منابهم وقام بمايقوم به جميعهم. فكل واحد منهم في عين الجميع .

و مـا علـى الله بمستنكـر   أن يـجمـع العالمَ في واحد

ويلتبس على الناس أمرهم مع الأبدال من جهة الاسم». منه.

و تعذّر الارتباطُ بين‌الأرواح والأجسام للمباينة الذاتية الثابتة بين المركّب و البسيط ـ فانّ الأجسام كلّها مركّبة ، والأرواح بسيطة ؛ فلامناسبة بينهما ، فلا ارتباط ؛ و مالم يكن ارتباط ، لايحصل تأثيرٌ ولا تأثّر ولا إمداد ولا استمداد ـ فلذلك خلق‌اللهُ سبحانه‌عالمَ المثال برزخاً جامعاً بين‌عالم‌الأرواح وعالم‌الأجسام ليصحّ ارتباطُ أحد العالمين‌بالآخر، فيتأتّى حصولُ التأثّروالتأثير و وصولُ الأمداد والتدبير. فبعالم‌المثال‌وخاصيته‌تتجسّدالأرواح‌في‌مظاهرهاالمثالية‌المشار إليها بقوله تعالى ، « فَتَمَثَّلَ لها بشراً سويّاً » . وإلى عالم المثال يترقّى المتروحنون في معارجهم الروحانية الحاصلة بالانسلاخ من هذه‌الصورالطبيعية العنصرية و اكتساءِ أرواحِهم‌المظاهر الروحانية .

و هكذا هوشأن روح‌الانسان مع‌جسمه الطبيعي العنصري الذي يدبّره و يشتمل عليه علماً وعملاً ، فانّه لمّا كانت‌المباينةُ المشار إليها ثابتةً بين‌روحه و بدنه ، و تعذّر الارتباط‌الذي يتوقّف عليه التدبيرُ و وصولُ المدد إليه ، خلق‌الله نفسه الحيوانية برزخاً بين‌الروح المفارق والبدن . فنفسه‌الحيوانية من حيث أنّها قوّة معقولة هي بسيطة تناسب‌الروح المفارق ، و من حيث أنّها مشتملة‌بالذات على‌قوى مختلفة‌متكثّرة منبثّة في‌أقطارالبدن ، متصرّفة بتصرّفات مختلفة ، و محمولة أيضاً في‌البخار الضبابي (۴۷) الذي في‌التجويف‌الأيسر من القلب الصنوبري ، تناسب المزاجَ المركّب من‌العناصر . فحصل الارتباطُ و التأثّرُ والتأثير ، وتأتّى وصول‌المدد و التدبير.

وصل

ثمّ اعلم أنّ العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيه بالجوهرالجسماني في كونه محسوساً مقداريّاً ، وبالجوهر المجرّد العقلي في كونه نورانيّاً . وليس بجسم مركّب ماديّ ، ولا جوهر مجرّد عقلي ، لأنّه برزخ وحدّ فاصل‌بينهما؛ وكل‌ماهو برزخ بين‌الشيئين، لابدّ وأن يكون غيرهما . بل‌له‌جهتان‌يشبه بكلٍّ منهما مايناسب‌عالمه، اللّهمّ‌الاّ أن‌يقال، إنّه‌جسم نوري في غاية مايمكن من اللطافة . فيكون حدّاً فاصلاً بين‌الجواهر المجرّدة اللطيفة و بين‌الجواهرالجسمانية الماديّة‌الكثيفة ، وإن كان بعض من‌هذه‌الأجسام

---

(۴۷) . «الضباب» شيء كالغبار ؛ يقال له بالفارسية ، «نزم» . منه .

أيضاً ألطف من البعض ، كالسماويات بالنسبة إلى غيرها . فليس بعالم عرضى ، كما زعم بعضهم ــ لزعمه أنّ الصور المثالية منفكّة عن حقائقها ، كما زعم فى الصور العقلية. والحق أنّ الحقائق الجوهرية موجودة فى كل من العوالم الروحانية والعقلية والخيالية ، ولها صور بحسب عوالمها. وإذا حقّقت ، وجدتَ القوّة الخيالية التى للنفس الكلية المحيطة بجميع ما أحاط به غيرُها من القوى الخياليات محلّ ذلك العالم و مظهره .

وإنّما سُمّى بـ« العالم المثالى » لكونه مشتملاً على صورِ ما فى العالم الجسمانى ، ولكونه أوّل مثال صورى لما فى الحضرة العلمية الألهية من صور الأعيان والحقائق . ويُسمّى أيضاً بـ« الخيال المنفصل » لكونه شبيهاً بالخيال المتّصل . فليس معنى من المعانى الممكنة ولا روح من الأرواح إلاّ له صورةٌ مثالية مطابقة لكمالاته .

والمثالات المقيّدة ــ التى هى الخيالات ــ متّصلة بهذا العالم مستنيرة منه، كالكوى والشبابيك التى يدخل منها الضوءُ فى البيت. ولكل من الموجودات التى فى عالم المُلك مثالٌ مقيّد ، كالخيال فــى العالم الانسانى ، سواء كان فلكاً أو كوكباً أو عنصراً أو معدناً أو نباتاً أو حيواناً. غايةمافى الباب أنّه فى الجمادات غير ظاهر كظهوره فى الحيوانات. قال تعالى ، «وإن من شيء إلاّ يُسبّح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم». وقدجاء فــى الخبر الصحيح مــا يؤيّد ذلك : (۴۸) «من مشاهدة الحيوانات أموراً لا يشاهدها من بنى آدم إلاّ أرباب الكشف أكثر من أن يُحصى» . و ذلك الشهود يمكن أن يكون فى عالم المثال المطلق ، و يمكن أن يكون فى المثال المقيّد . والله تعالى أعلم .

وصل

و عليك أن تعلم أنّ البرزخ الذى تكون الأرواحُ فيه بعد المفارقة من النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذى بين الأرواح المجرّدة والأجسام، لأنّ مراتب

(۴۸) . وچون وارد در اخبار صحيحه مخصوص است به حيوانات ، آنرا مؤيّد مدّعاى خود داشت، نه مثبت ، چنانكه آيت كريمه را. منه.

س ۲۵ آن : او JD || كريمه را : كريمه JD ||

تنزّلات الوجود و معارجه دوريـة ، والمرتبةالتي قبل النشأة الدنياوية هي من مراتب التنزّلات، ولها الأوّلية؛ والتي بعدها من مراتب‌المعارج، ولهاالآخرية. و أيضاً الصور التي فـي‌البرزخ الأخير إنما هـي صورالأعمال و نتيجة الأفعال السابقة في‌النشأة الدنياوية ، بخلاف صور البرزخ الأوّل . فلايكون كل منهما عين‌الآخر ، لكنّهما يشتركان في كونهما عالماً روحانياً و جوهراً نورانياً غيرَ مادّي مشتملاً على مثال‌صور العالم. و قدصرّح‌الشيخ‌رضي‌الله عنه‌في‌الفتوحات بـأنّ هـذا البرزخ غيرُالأوّل . و سمّي الأوّل بـ « الغيب الامكانـي » والثاني بـ«الغيب المحالي» ، لامكان ظهورِ ما في‌الأوّل في‌الشهادة و امتناع رجوعِ ما في الثاني إليهاإلّافي‌الآخرة. و قليل‌من يكاشف به بخلاف الأوّل . لذلك يشاهدكثير منّا البرزخ الأوّل ، فيعلم ما يقع في‌العالم من‌الحوادث ، و لايقدر على‌مكاشفة أحوال الموتى . والله هوالعليم الخبير .

فصل (۶)

و بعد از تنزّل به‌مرتبهٔ مثال تنزّل است به‌مرتبهٔ اجسام . و آن بر دو قسم است، علویات و سفلیات. امّا علویات : چون عرش و کرسی و سماوات سبع و ثوابت و سیّارات . و به‌اتّفاق اهل کشف عرش و کرسی را «طبیعی» گویند، نه عنصری، و اصلاً قابل کون وفساد و فناء وزوال نیستند ؛ چه‌سطح کرسی زمین بهشت است، وعرش سقف بهشت، چنانکه صریح حدیث نبوی صحیح ودلالت نص قرآن عزیز به‌آن ناطق‌است. ودیگر سماوات قابل فسادو خرق و التیام‌اند .

و امّا سفلیات : چون بسایط عنصریات و آثار علوی ــ مانند رعد و برق و ابر وباران ــ و مرکّبات ، چون معادن و نبات وحیوان و بدن انسان، که اشرف عالم عناصر است ــ و عموم و خصوص در ادراک اکثر این اجسام مشترک‌اند؛ و امّا حقایق ملکوت جزخواص را برآن اطّلاع نبود ــ وهمچنین عوالم دیگر که توابع عالم اجسام‌اند، چون حرکت‌وسکون و ثقل و خفّت‌و لطافت وکثافت و الوان و اضواء و اصوات و روایح وانواع و اصناف آن. وهم ازاین قبیل عوالم دیگر است که تابع عالم ارواح است.

وصل

ظهور الوجود فی‌عالم‌الأرواح أتمّ من ظهوره فی عالم‌المعانی ، ثمّ عالم‌المثال ، ثمّ عالم‌الأجسام ــ و فی هذا العالم تمّ ظهورالوجود . ولعلّهم

أرادوا بـ « تمامية ظهور الوجود و أكمليته » (۴۹) في المرتبة الأخيرة أنّ مايكون مدركاً على سبيل الاجمال و معقولاً على سبيل التفصيل و مخيّلاً أوموهوماً و محسوساً بالحواسّ الظاهرة ، فانّ خواصّ الوجود و آثاره تكون فيه أكثر و أكمل ممّا لايكون مدركاً بجميع هذه الوجوه ، على أنّ من البيّن أنّ الانّيّة المدركة المتصرّفة في المرتبة الأخيرة مدركة بجميع هذه الادراكات، بخلاف الانّيّة المدركة المتصرّفة في المراتب الباقية التي هي فوق هذه المرتبة . و الانسان المستكمل لايكون كماله إلّا بأن تحصل له ملكات هذه الادراكات في مراتبها، ولا يكون الادراك الحسّي ومايلزمه من القيود الحاصلة له مانعاً لسائر الضروب الباقية .

---

(۴۹) . و قال بعضهم قدّس الله أرواحهم، المراد بـ «تماميته» أنّه تمّ ظهور الوجود من حيث كليات مراتبه ، التي هي مرتبة الأرواح و مرتبة المثال و مرتبة الحس. فبلغ الغاية من حيث كليات مراتبه. منه .

س ۴ بجميع : لجميع JD ||

فصل (۷)

لمّا كانت الهوية الواحدة بالوحدة الحقيقية أحكامُ الوحدة فيها غالبةٌ على أحكام الكثرة ــ بل، كانت أحكام الكثرة منمحيةً بمقتضى القهر الأحدى فى مقام الجمع المعنوى؛ ثمّ ظهرت فى مظاهر متفرّقة غير جامعة من مظاهر هذه العوالم العينية على سبيل التفصيل والتفريق، بحيث غلبت الكثرة فى أحكامها على أحكام الوحدة، وخفى هناك أمرُ الوحدة بحسب اقتضاء التفريق الفعلى والتفصيل العينى ــ أراد أن يظهر ذاته فى مظهرٍ كاملٍ يتضمّن سائرَ المظاهر النورية والمجالى الظلّيّة و يشتمل على جميع الحقائق السّرّيّة والجهرية و يحتوى على جملة الدقائق البطنية والظهرية، فانّ تلك الهوية الواجبة لذاتها إنّما تُدرك ذاتها فى ذاتها لذاتها إدراكاً غير زائد على ذاتها ولا متميّز عنها، لا فى التعقّل ولا فى الواقع؛ و هكذا تدرك صفاتها و أسماءها نسباً ذاتيةً غيبيةً غير ظاهرة الآثار ولا متميّزة الأعيان بعضها عن بعض. ثمّ إنّها لمّا ظهرت بحسب الارادة المخصّصة والاستعدادات المختلفة والوسائط المتعدّدة مفصّلةً فى المظاهر المتفرّقة من مظاهر هذه العوالم المذكورة، لم تدرك ذاتها وحقيقتها من حيث هى جامعة لجميع الكمالات العينية وسائر الصفات والأسماء الالهية، فانّ ظهورها فى كلّ مظهر و مجلى معيّن إنّما يكون بحسب ذلك المظهر، لا غير. (۵۰) ألا ترى أنّ ظهور الحق سبحانه

---

(۵۰). سؤال اگر كسى گويد، به‌حكم «كلّ شىء فيه كلّ شىء» هر موجودى جامع است مر جميع كمالات را، پس اين جامعيتْ مخصوص به انسان نباشد، و حق سبحانه و تعالى همه‌را در همه مشاهده كند؛ جواب گوئيم ←

فی‌العالم الروحانی لیس کظهوره فی‌العالم الجسمانی ؟ فانّه فی‌الأوّل بسیط فعلی نورانی و فی‌الثانی ظلمانی انفعالی ترکیبی.

فانبعث انبعاثاً إرادیّاً إلی المظهر الکلی والکون‌الجامع‌الحاصر للأمر الالهی ، و هوالانسان الکامل ؛ فانّه الجامع بین مظهریةالذات المطلقة و بین مظهریة الأسماء والصفات و الأفعال بما فی نشأته‌الکلیة من‌الجمعیة والاعتدال و بما فی‌مظهریته من‌السعة و الکمال . و هوالجامع أیضاً بین‌الحقائق الوجوبیة و نسب‌الأسماء الالهیة و بین‌الحقائق الامکانیة و الصفات الخلقیة . فهو جامع بین مرتبتی‌الجمع و التفصیل، محیط بجمیع ما فی‌سلسلة الوجود، لیظهر فیه‌بحسبه و یدرك ذاتها حسب ما ذکرنا من‌الحیثیة الشریفة الجامعة والجهةالکاملة.

وصل

الحقیقة الانسانیة الکمالیة حاصرة لجمیع المظاهر فی کل المراتب :

فانّ المرتبة الأولی ـ أعنی التعیّن الأوّل ـ یوجد فیها العلمُ بالذات و بسائر الصفات والتعیّنات والماهیات علماً إجمالیاً غیرتفصیلی . و فی‌المرتبة الثانیة ـ أعنی‌التعیّن‌الثانی ـ یوجدفیهاالعلمُ بالجمیع علماً تفصیلیاً . وفی‌سائرالمراتب ـ أعنی‌المرتبة الروحانیة والمثالیة والحسّیة ـ توجد تلك المعانی وجوداً عینیاً تفصیلیاً. وفی‌المرتبةالانسانیة الکمالیةیوجد جمیعُ مافی‌هذه‌المراتب، لاشتمالها

که کینونتِ کل شیء فی کل شیء به‌اعتبار سرایت تعیّن اوّل است بکلیته در جمیع موجودات . وشك‌نیست که جامعیت اومرکمالات را بالقوّه وعلی‌سبیل الاجمال است . پس در هیچ مظهر بر سبیل تفصیل ظاهر نشود ، مگر آنچه خصوصیتِ آن مظهر مقتضی آن باشد . و چون انسانْ احدیت جمع جمیع مظهریات است ، همهٔ کمالات در وی بالفعل و التفصیل ظاهر شود ـ ولو علی سبیل التدریج ـ ومشاهد حق‌سبحانه وتعالی گردد علی وجه جامع‌بین‌الاجمال، الذی کان فی‌التعیّن الأوّل ، و بین‌التفصیل ، الذی کان فی‌المظاهر المتفرّقة الکونیة. و این جامعیت است که مخصوص است به‌انسان و علتِ غائیِ امرِ ایجادی است. منه .

عليها مع اشتمالها على معنى الأحدية الجمعية الحقيقية الكمالية التى لايتصوّر الزّيادة عليها من جهة التمام والكمال .

فظهر أنّ الصورة الكاملة الالهية الظاهرة بحسب جميع هذه المظاهر لايمكن ظهورُها من حيث هي كذلك إلاّ في هذا المظهر . و بهذا يندفع مايقال ، لمّا كان حقيقة الحق وصورته الحقيقية هي الوجود المتعيّن بجميع التعيّنات وسائر الصفات والاضافات، صحّ أن يكون مظهرُها مجموعَ أجزاء العالم الكبير الواحد بالموضوع وبالهيأة الصورية الاجتماعية المتألّفة، مثل مجموع الانسان المتألّف من النفس المجرّدة والقوى الحسّاسة والبدن المادّى .

وصل

آدمى مركّب است از جميع عوالم ، و اكمل موجودات است . و پيش اهل بصيرت ميان او وميان حق عزّ سلطانه هيچ واسطه‌اى نيست. ومقصود ازهمهٔ افعال اوست، الاّ مقرّبان ملأ اعلى، كه مستثنى‌اند. (٥١) و سرّ «لولاك، لما خلقتُ الأفلاك » در حق سيدالمرسلين آمده است صلوات‌الله‌عليه ، و عند ذوى البصائر والتحقيق مقرّر است . و تخصيص او بدين معانى از براى آن است كه به‌اتّفاق اهل كشف وعظماء مشاهده او اكمل اوّلين و آخرين‌است. و اگر نه ، مطلق اهل معرفت محبوبانِ جنابِ ازل‌اند : « كنتُ كنزاً مخفياً ،

---

(٥١) . هكذا في التبصرة للشيخ صدرالدين قدّس سرّه . و كأنّه مبنى على فضل الملائكة على البشر ، كما ذهب إليه الشيخ رضي‌الله عنه . قال في الفتح المكى ، «وأمّا المسألة الطويلة التى بين الناس و اختلافهم في فضل الملائكة والبشر ، فانّى سألتُ عن ذلك رسول‌الله صلى‌الله عليه و سلم في الواقعة ، فقال لى، « إنّ الملائكة أفضل » . فقلت له، « يارسول‌الله ، فان سُئلتُ ، «ما الدليل على ذلك»، فما أقول ؟» فأشار الىّ أن «قد علمتم أنّى أفضل الناس ، و قدصحّ عندكم و ثبت ، وهوصحيح. إنّى قلت عن‌الله أنّه قال ، «من ذكرنى فى‌نفسه، ذكرتُه فى‌نفسى ؛ ومن‌ذكرنى فى‌ملأ ، ذكرتُه فى ملأ خيرمنهم». وكم‌ذاكرالله تعالى ذكره فى‌ملأ أنافيهم، فذكره‌الله فى ملأ خير من‌ذلك‌الملأ الذى أنافيهم». فما سررتُ بشيء سرورى بهذه المسألة.» منه .

فأحببت أن أعرف» .

یقین می‌دان که ما چندین عجایب — برای یک دل بینا نهادیم
فرستادیم آدم را به صحرا — جمال خویش بر صحرا نهادیم

وصل

مرتبهٔ انسان کامل عبارت است ازجمع جمیع مراتب الهیه و کونیه از عقول ونفوس کلیه و جزئیه و مراتب طبیعت تا آخر تنزّلات وجود. واین مرتبه را «مرتبهٔعمائیه» نیز گویند، ازبرای مشابهت این مرتبه به مرتبهٔالهیه . وفرق میان این دومرتبه به ربوبیت و مربوبیت است ؛ ولهذا ، سزاوار خلافت حق و مَظهر و مُظهرِ اسماء و صفاتِ جنابِ مطلقْ اوست.

تو به قیمت ورای دو جهانی — چه کنم قدر خود نمی‌دانی

فالانسان الکامل هو خلیفة الحق سبحانه و تعالی ، و هوالذی یظهر فیه الکلُّ من حیث هو کل . و ظهور الکل من حیث هو کل لایکون إلاّ فی الکل ؛ ولکنّ الکل لهثلاثُ مراتب: الأولی مرتبة جمع الجمع والأحدیة، وهی الحقیقة الالهیة الانسانیة التی حُذِیَ آدم علیها. والثانیة صورةالتفصیل الالهی الانسانی، أعنی العالم بشرط وجودالانسانالکامل فیه . والثالثة صورة أحدیة جمع الجمع الانسانی الکمالی . و ظهورالکل فی مرتبة جمع الجمع الأحدی أحدیٌ ، لا تفصیل فیه ، وله مرتبةالاجمال . و ظهور الکل فی المرتبة التفصیلیة فرقانیٌ ، و الکل ظاهر فیها بالکل فی الکل، لا فی کل واحد. و ظهور الکل فی مرتبة صورة أحدیةجمع الجمع الانسانی ظهورُ کلِ جامعٍ بالقوّة دفعةً وبالفعل فی کل زمان بالتدریج، کما قال المترجم :

تَجَمَّعَتْ فی فؤاده هِمَمٌ — مَلأ فؤادَ الزمانِ إحداها
فان أتی دهرَه بأزمنة — أوسعَ مِن ذا الزمانِ أبداها

وصل

تعیّن اوّل مرتبهٔ جمع واجمال است. و این جمع و اجمال را تفرقه و تفصیلی نسبیست که اورا «تعیّن ثانی» خوانند . و این تفرقه و تفصیل راجمع و

اجمالی است کـه اورا «قلم اعلی» خوانند . و این جمع و اجمال را تفرقه و تفصیلی است که او را «لوح المحفوظ» خوانند بما اشتمل علیه من الأرواح و الملائکة. واین تفرقه وتفصیل‌را جمع واجمالی است، وآن «عین هبائی»(۵۲) است. واین‌جمع واجمال را تفرقه وتفصیلی‌است که عبارت از عرش و کرسی‌و جمیع صور مثالیـه است. و این تفرقه و تفصیل را جمع و اجمالی است کـه اورا «عنصر اعظم» (۵۳) خوانند . و تفرقه و تفصیل او ارکان اربعه وسماوات سبعه و مولّدات ثلاثه است. و این تفرقه و تفصیل را جمعی حقیقی و اجمالی غائیست که آن‌صورت آدم است علیه‌السلام.

و تفرقه و تفصیل او من‌حیث کلیاتُ ماکان معناه و صورتُه جامعاً لـه إنمّا کان حقائق‌الخلفاء والکمّل. وصورة جمعیة‌الجمیع و أحدیة جمع تفرقتهم الکلیة و جملة تفصیلهم الحقیقی تابعهم و متبوعهم إنّما کانت‌الصورة المحمدیة الأکملیة و معناه و حقیقته الأجمعیة . وتفرقه و تفصیل این احدیت جمعیه حقایق کمّل و خلفاء واقطاب و ابدال است و من‌کان تحت حیطة کل واحد منهم من هذه الأمّة المحمدیة .

(۵۲). «الهباء» هوالمسمّی عند بعضهم بـ«الهیولی الکل» . و مراد از وی مادّه‌ایست که حق تعالی‌بگشاد در وی صور اجسام عالم را، و اورا «عنقاء» نیز گویند. و وجهِ تسمیهٔ آن است که هباء معلوم می‌شود، امّا ظاهر نمی گردد؛ واگر ظهورباشد ، صورت را باشد، نه مادّه را . و عنقاء نیز شنیده می‌شود و ظهور ــ بلکه وجود ــ ندارد. منه.

(۵۳). مراد از«عنصر اعظم»مادهٔ‌ایست که‌اصل آسمان‌ها وزمین‌هاست، و آن مادّه مرتوق بود پیش از آفریدن‌آسمان‌ها و زمین‌ها . بعد ازآن مفتوق گشت. و پیش فلاسفه آسمان‌ها عنصری نیستند وقبول فساد نمی کنند. وچون در قرآن‌کریم مذکور است‌که آسمان ها را حق تعالی از دود آتش آفریده است ، پس عنصری باشند و قابل مر فساد را، چون باقی‌عنصریات، کمایشهد به‌ذوقُ أرباب الکشف. منه.

س ۱۸ شنیده : شنوده JD

فصل (۸)

از تقریر این معانی و تمهید این مبانی و بیان مراتب و حضرات و شرح درجات بعضی از اسماء و صفات و ذکر تنزّلات وجود تـا آخر انواع عالم شهود چون آفتاب روشن می گردد

کین مختلفات جملـه از یـك اصل است
وین جملـه چگونه‌هـا از آن بیچون است.

حضرت مولوی فرماید قدّس‌الله تعالی سرّه ،

کاروان غیب می‌آیـد بـه عین — لیك از این زشتان نهان‌آیـد همی
نغزرویان سوی زشتان‌کی روند — بلبل انـدر گلستان آیـد همـی
پهلوی نرگس برویـد یاسمین — گل به‌غنچهٔ خوش‌دهان آید همی
این‌همه رمزاست مقصود این‌بود — کان جهان در این جهان آید همی
همچو روغن در میان جان شیر — لامکان انـدر مکان آیـد همـی
همچوعقل‌اندرمیان‌خون‌وپوست — بی‌نشان انـدر نشان آیـد همی

وصل

از غیب مطلق تا آخرین مرتبهٔ مظاهر حقّ یك وجوداست‌که به‌حسب اختلاف تجلّیات و تعیّنات مسمّی به «مراتب» و «حضرات» گشته است . و این تعیّنات اعتبارات محضه و اضافات صرفه است ؛ چنانکه اگر واحـد را

س ۷ تعالی : — JD ||

«ربع اربعه» و «ثلث ثلاثه» و «نصف‌اثنین» گویند، این نسب و اضافات قادح در واحدیت او نیست. همچنین اطلاق اسماء «مراتب» و حضرات» به‌اعتبار تجلّیات و تعیّنات بر ذات رفیع‌الدرجات مانع احدیت او نیست.

جز یکی نیست نقد این عالم — باز بین و به عالمش مفروش
گل این باغ را توئی غنچه — سرّ این گنج را توئی سرپوش
پرده بردار تا ببینی خوش — دست با دوست کرده در آغوش
آن شناسد حدیث این دل مست — که از این باده کرده باشد نوش

موجب مباعدت و دوری سالك به‌غیر از این نسب وهمی و احکام امتیازی، که حقیقت خود را بدان محفوف گردانیده و مدارك خویش را بدان مغتشي ساخته، امری دیگر نیست.

تَوَهَّمْتُ قِدْماً (۵۴) أنّ لیلی تَبَرْقَعَتْ
و أنّ لنا فی البین ما یَمْنَعُ اللّثما (۵۵)
فلاحت فلا والله ما ثَمَّ مانع
سوی أنّ عینی کان عن حسنها أعمی

معشوقه عیان بود نمی‌دانستم — با ما به میان بود نمی‌دانستم
گفتم بطلب مگر به جائی برسم — خود تفرقه آن بود نمی‌دانستم

وصل

لیس حال مایُطلق علیه « السوی » و « الغیر » إلاّ کحال الأمواج علی البحر الزخّار، فانّ الموج لاشكّ أنّه غیر الماء عندالعقل من حیث أنّه عرض قائم بالماء ؛ و أمّا من حیث الوجود ، فلیس شيء غیر الماء . فمن وقف عند الأمواج ـ التي هي وجودات الحوادث و صورها ـ و غفل عن البحر الزخّار ، الذی بتموّجه یظهر من غیبه إلی شهادته ومن باطنه إلی ظاهره هذه الأمواجَ ،

---

(۵۴) . «یقال ، «قدماً کان کذا و کذا» ، و هو اسم من القدم، جُعل اسماً من أسماء الزمان». کذا فی الصحاح . منه .

(۵۵) . « اللثم » القبلة ، و « لثمتُ فاهاً » بالکسر ، وربّما جاء بالفتح. منه .

يقول بالامتياز بينهما و يُثبت الغيرَ والسوى. و من نظر علي البحر و عرف أنّها أمواجها، والأمواج لا تحقّق لها بأنفسها، قائلٌ بأنّها أعدامٌ ظهرت بالوجود؛ فليس عنده إلاّ الحق سبحانه ، و ما سواه عدمٌ يُخيّل أنّه موجود متحقّق . فوجوده خيال محض، والمتحقّق هو الحق، لا غير. لذلك قال الجنيد قدّس سرّه، «الآن كما كان» ، عند سماعه حديث رسول الله صلي الله عليه و سلم ، « كان الله ، ولم يكن معه شيء ».

ولله درّ الشيخ مؤيّد الدين الجندى حيث قال ،

«البحر بحرٌ علي ما كان في قِدَمٍ   إنّ الحوادث أمواجٌ و أنهار
لايحجبنّك أشكالٌ تشاكلها   عمّن تشكّل فيها فهي أستار»
موجهائي كه بحر هستي راست   جمله مر آب را حباب بود
گرچه آب و حباب باشد دو   در حقيقت حباب آب بود
پس از اين روي هستي اشيا   راست چون هستي سراب بود

وصل

الوجود العارض للممكنات المخلوقة ليس بمغاير للوجود الحق الباطن المجرّد عن الأعيان و المظاهر ، إلاّ بنسب و اعتبارات ، كالظهور والتعيّن والتعدّد الحاصل بالاقتران و قبول حكم الاشتراك و نحو ذلك من النعوت التى تلحقه بواسطة التعلّق بالمظاهر .

فللوجود اعتباران: أحدهما من حيث كونه وجوداً فحسب ، وهو الحق. وإنّه من هذا الوجه لا كثرة فيه ولا تركيب ولا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم، بل، وجود بحت. والاعتبار الآخر من حيث اقترانه بالممكنات و شروق نوره علي أعيان الموجودات . و هو سبحانه إذا اعتُبر تعيّن وُجوده مقيّداً بالصفات اللازمة لكل متعيّن من الأعيان الممكنة ، فانّ ذلك التعيّنَ والتشخّص يُسمّي « خلقاً » و « سوى » ؛ و ينضاف إليه سبحانه إذ ذاك كلُّ وصف ، و يُسمّي بكل اسم و يتقبّل كلّ حكم و يتقيّد بكل رسم و يُدرَك بكل مشعر من بصر و سمع و عقل و فهم .

لي حبيبٌ قد يُسمّي باسم كلّ من يسمّي   فأنا عن ذاك أكني في صريح أو معمّي

لستُ أعني برباب و بهند و بسلمى   غيرَه فاعتبروه فهو الاسم والمسمّى

و ذلك لسريانه في كل شيء بنوره الذاتي المقدّس عن التجزّيء و الانقسام والحلول في الأرواح والأجسام ؛ ولكنّ كل ذلك متى أحبّ وكيف شاء.(۵۶)

و هو في كل وقت وحال قابل لهذين الحكمين المذكورين المتضادّين بذاته ، لا بأمر زائد عليه. إذا شاء، ظهر في كل صورة ؛ وإن لم يشاء ، لاينضاف إليه صورةٌ . لايقدح تعيّنُه و تشخّصه بالصور و اتّصافُه بصفاتها في كمال وجوده وعزّته و قدسه ، ولاينافي ظهورُه في الأشياء و إظهارُ تعيّنه وتقيّده بها و بأحكامها من حيث هي علوّه وإطلاقه عن كل القيود وغناه بذاته عن جميع ما وُصف بالوجود. بل ، هو سبحانه الجامع بين ما تماثل من الحقائق و تخالف من وجه، فيأتلف ؛ وبين ما تنافر و تباين، فيختلف .

وصل

حقيقة الحروف ألفٌ مشكّلةٌ بأشكال مختلفة في اللفظ والخطّ. (۵۷) فهي آية مبصرة لمن تبصّر دالّةٌ بالمماثلة على الوجود المطلق، الذي هو أصل الموجودات المقيّدة : لاقيد فيه ولا ظهور له إلاّ في ضمن وجود مقيّد. و حقيقة المقيّد هو المطلق مع قيد. فحقيقة جميع أجزاء الوجود وجود واحد ظاهر بسبب تعيّناتها ، محتجب بها ، كظهور الألف بالحروف و احتجابها بأشكالها . فمن كاشفه الله بحقيقة الوجود المطلق، أغناه عن تعلّم حقائق وجود الأشياء ــ كمن

---

(۵۶) . للحضرة المولوية :

بيا اي عشق خوش صورت چه صورت‌هاي خوش داري
که من دنگم در آن رنگي که ني سرخيست ني زردي
چو صورت اندر آئي تو چه خوب و جان فزائي تو
چو صورت را بيندازي همان عشقي همان فردي

منه .

(۵۷). المراد بـ«الألف اللفظية» صوت ممتدّ مطلق غير مقيّد بالاعتماد على مخرج خاصّ، ولا بعدمه ؛ و بـ« الألف الخطية » امتداد خطي غير مقيّد بشكل مخصوص من الأشكال المختلفة الحرفية ، ولا بعدمه. منه .

أغناه عن تعلّم حقائق الحروف بعدما أراه حقيقة الألف.(۵۸) وللشيخ عزّ الملّة والدين محمود الكاشي، شارح القصيدة الفارضية ، رحمه الله في هذا المعنى رباعية :

دل گفت مرا علم لدنّی هوس است   تعليمم كن گرت بدين دسترس است
گفتم كه الف گفت دگر گفتم هيچ   درخانه اگر كس است يك حرف بس است

وكما أنّ في الحروف سرّ التوحيد و احتجاب الوحدة بالكثرة ، فكذلك في الأعداد ، لأنّ العدد هو الواحد المحتجب بلباس العدد . ألاترى أنّ العدد ملتئم من مادّةٍ ـ هي الواحد ـ وصورةٍ ـ هي الوحدة ـ ؟ أمّا كون مادّته من الوحدان، فلاريب فيه؛ وأمّا وحدة صورته، فلأنّ كل عدد واحد من جنسه ـ كالاثنين والثلاثة والأربعة ـ كل منها فرد من أفراد العدد. فالكل واحد محتجب بلباس العدد عن نظر القاصرين ، كيلا يحظى برؤيته إلاّ نظرُ أرباب البصيرة النافذة عن سجاف الحكمة. وللشيخ المذكور أيضاً :

كثرت چو نيك در نگرى عين وحدت است
ما را شكى نماند در اين گر ترا شكيست
در هر عدد ز روى حقيقت چو بنگرى
گر صورتش ببينى و گر ماده يكيست

وصل

كل ما لا تحويه الجهاتُ ، و كان في قوّته أن يظهرَ في الأحياز ، فظهر بنفسه (۵۹) أو توقّف ظهورُه على شرط أو شروط عارضة و خارجة عنه (۶۰) . ثمّ اقتضى ذلك الظهورُ (۶۱) و استلزم انضيافَ

---

(۵۸). الألف يشار به إلى الذات الأحدية ، أي الحق من حيث هو أوّل الأشياء في أزل الآزال. منه .

(۵۹). أي بلاواسطة شرط وجودي، كالحق سبحانه. منه.

(۶۰) . كغير الحق سبحانه من المعاني الغيبيات و الحقائق الكليات و كالملائكة والجنّ من الروحانيات و كالكمّل من الأناسي المتروحنات. منه.

(۶۱). أي النفسي أو الشرطي. منه.

س ۲۶ حاشية ۶۱ : ـ JPA ||

وصفٍ (٦٢) أو اوصافٍ (٦٣) إليه ليس شيءٌ منها يقتضيه لذاته ، فانّه لاينبغي أن تَنْفَى عنه تلك الاوصافُ مطلقاً ويُنزَّه عنها، و تُستبعد في حقّه و تُستنكر، ولا أن تُثبت له أيضاً مطلقاً و يُسترسل في إضافتها إليه . بل ، هي ثابتة له بشرط أو شروط ، منتفيةٌ عنه أيضاً كذلك. و هي لـه في الحالتين (٦٤) و على كلا التقديرين أوصافُ كمالٍ ، لانقص (٦٥) ، لفضيلة الكمال المستوعب والحيطة والسعة التامّة مع فرط النّزاهـة والبساطة . ولا يقاس غيرُه (٦٦) ممّا يوصف

---

(٦٢) . كالامكان بوجه واحد في العقل الأوّل. منه .

(٦٣) . كالأحكام الامكانية التي فيما بعد العقل الأوّل. منه.

(٦٤) . أي حالتي الثبوت والانتفاء. منه.

(٦٥) . أي لأنّها من حيث الثبوت دلائل استيعابه الكمالات و شواهد حيطته التامّة و سعته الكاملة ومن حيث الانتفاء أثر استغنائه ذاته وفرط نزاهته و بساطته . منه.

(٦٦). بأن يقال، ثبوت المذامّ والمحامد و انتفاؤهما بالنسبة إلى غيره أيضاً أوصاف كمال، لانقص. وكذا لايقاس هو على غيره بأن يقال، ثبوت المذامّ له سبحانه صفة نقص، وانتفاؤها صفة كمال؛ وثبوت المحامد صفة كمال، وانتفاؤها صفة نقص. وذلك لأنّ كلّ مظهر هو صورة حقيقة مخصوصة يكون ظهورُ أحكام حقيقته فيه كمالاً له، وإن كان بالنسبة إلى من لايلائمه مذمّةً و نقصاناً ؛ وعدم ظهورها أو الخلل فيه بالعكس، كالهداية للأنبياء والأولياء والاضلال للشياطين. فكل منهما لكونه كمالاً نسبياً ـ أي بالنسبة إلى من خُلق له، لا إلى من خُلق لما يقابله و يضادّه ـ يكـون منشأ المحمدة والمذمّة خصوصيّة محلّه التي منها الملائمة و عدمها. فمن لايكون له خصوصيةُ الاقتضاء ـ بل يكون بذاته مستغنياً عن الكل و بحسب شروطه مقتضياً للكل ـ يكون كلٌّ في محلّه مقتضى حكمته و دليل قدرته و آية كمالـه و فضيلة حيطته مع فرط نزاهـة جلالـه . فـالقياس مع فارق عليّة الخصوصية وعدمها أو الملائمة و عدمها قياس مع وجود الفارق أو عدم الجامع . منه .

س ٧ حاشية ٦٢ : ـ JP || س ٩ حاشية ٦٤: ـ JPA ||

بتلك الأوصاف عليه ، لا في ذمّ نسبي ـ إن اقتضاه بعضُ تلك الأوصاف التي يُطلَق عليها لسانُ الذمّ أو كلّها ـ ولا في محمدة ، فانّ نسبة تلك الأوصاف و إضافتها إلى ذاتٍ شأنُهاما ذكرنا (۶۷) تُخالف نسبتَها إلى ما يغايرها من الذوات . (۶۸) والشروط اللازمة لتلك الاضافة يتعذّر وجدانُها في المقيس عليه . و هذا الأمر شائع في كل ما لايتحيّز ، سواء كان تحقّقه بنفسه ، كالحق سبحانه و تعالى، أوبغيره ، كالأرواح المَلَكية .

وهذه قاعدة من عرفها أو كُشف له عن سرّها عرف سرّ الآيات والأخبار التي توهم التشبيه عند أهل العقول الضعيفة و اطّلع على المراد منها ؛ فسلم من ورطتي التأويل (۶۹) والتشبيه (۷۰) و عاين الأمر كما ذُكر مع كمال التنزيه.

وصل

نور وجود حق سبحانه و تعالى ـ «ولله المثلُ الأعلى» ـ بهمثابهٔ نور محسوس است ، و حقايق و اعيان ثابته به منزلهٔ زجاجات متنوّعهٔ متلوّنه ، و تنوّعات ظهورحق سبحانه درآن حقايق واعيان چون الوان مختلفه. همچنانكه نمايندگی الوان نور بهحسب الوان زجاج است ، كه حجاب اوست ـ و في نفس الأمر او را لونی نيست ، تا اگر زجاج صافی است و سفيد ، نور در وی صافی و سفيد نمايد ؛ واگر زجاج كدر است و ملوّن، نور در وی كدر وملوّن نمايد ؛ مع أنّ النور في حدّ ذاته واحد بسيط محيط ، ليس له لون ولا شكل ـ همچنين نوروجود حق را سبحانه و تعالی باهريك ازحقايق واعيان ظهوريست.

---

(۶۷). من أن لها فضيلة الكمال المستوعب. منه .

(۶۸). التي ليس لها فضيلة الكمال المستوعب. منه.

(۶۹). لكونها حقيقةً من حيث المظاهر. منه.

(۷۰). لكون الحق منزّهاً عنها من حيث غيب أحديته وكمال وجوبه . منه .

س۱۶ سفيد: سپيد JD || س۲۰ المستوعب : المستوعبة JD || س۲۱ المستوعب : المستوعبة JD||

اگر آن حقیقت و عین قریب است به بساطت و نوریت و صفاء ـ چون اعیان عقول و نفوس مجرّده ـ نور وجود در آن مظهر در غـایت صفاء و نوریت و بساطت نماید ؛ و اگر بعید است ـ چون اعیان جسمانیات ـ نور وجود درآن کثیف نماید ، با آنکه فی‌نفسه نه‌کثیف است و نه‌لطیف . پس اوست تعالی و تقدّس که واحد حقیقی است منزّه‌ازصورت و صفت ولون و شکل درحضرت احدیت ؛ و هم اوست که درمظاهر متکثّره به‌صور مختلفه ظهور کرده به‌حسب اسماء و صفات ، و به‌تجلّی اسمائی و صفاتی و افعالی خود را بر خود جلوه داده .

و هذا بعینه کما أنّك لو قلتَ ، «إنّ النور أخضر لخضرة الزجاج» ، صدقتَ ، و شاهدك الحسّ .وإن قلتَ ،«لیس بأخضر ولا ذی لون» ، لما أعطاه‌لك الدلیل ، صدقتَ ، و شاهدك النظر العقلی الصحیح .

اعیان همه شیشه‌های گوناگـون بود کافتاد برآن پرتـو خورشید وجـود
هرشیشه که بود سرخ یا زرد و کبود خورشید درآن هم به‌همان‌رنگ‌نمود

وصل

المسمّاة « موجودات » تعیّنات شؤونه سبحانه ، و هو ذوالشؤون . فحقائق‌الأسماء والأعیان عین‌شؤونه التی لم تتمیّز عنه إلاّ بمجرّد تعیّنها منه ـ من حیث هو غیر متعیّن . والوجود المنسوب إلیها عبارة عن تلبّس شؤونـه بوجوده ؛ و تعدّدُها و اختلافها عبارة عن خصوصیاتها المستجنّة فـی غیب هویته. ولا موجب لتلك الخصوصیات، لأنّها غیر مجعولة . ولا یظهر تعدّدُها إلاّ بتنوّعات ظهوره، لأنّ تنوّعات ظهور ذاته فی کل منها هوالمُظهر لأعیانها، لیَعرفَ البعضَ منها من‌حیث تمیّزه البعضَ و من أیّ وجه یتّحد، فلایغایره؛ و من أیّه یتمیّز ، فیُسمّی «غیراً» و «سوی» . و إن شئتَ، فقل ، کان ذلك لیشهد هو خصوصیات ذاته فی کل شأن من شؤونه .

ومثال هذا التقلّب فی الشؤون ـ «ولله المثلُ الأعلی» ـ تقلّب الواحد فی مراتب الأعداد لاظهار أعیانها ولاظهار عینه من حیثها ؛ فأوجدالواحدُ العددَ ، و فصّل العددُ الواحدَ ؛ بمعنی أنّ ظهوره فی کل مرتبة ـ ممّا نسمّیه فی‌حق

الحق « شأناً » ، كما أخبر سبحانه عن نفسه (۷۱) ـ يخالف ظهوره فيالمرتبة الأخرى و يتبع كلّ ظهور من حيث كل شأن منالأسماء والأوصاف والأحوال والأحكام بمقدار سعة ذلكالشأن و تقدّمه على غيره منالشؤون. فكل مايُرى و يدرك بأيّ نوع كان من أنواع الادراك ، فهو حق ظاهر بحسب شأن منشؤونه القاضية بتنوّعه و تعدّده ظاهراً من حيثالمدارك، التي هي أحكام تلكالشؤون، مع كمال أحديته فينفسه ـ أعنيالاحدية التي هي منبع لكل وحدة و كثرة و بساطة و تركيب و ظهور و بطون. ولواحد منهم قدّسالله أسرار هم :

در باغ اگر چه لالهٔ خود رو بود سرو و سمن و نسترن خوشبو بود
دربحر اگرچه موج تو برتو بود چون نيك بديدم آن همه خوداوبود

وصل

اعلم أن الوجود ، كما أنّه منحيث حقيقته واحد غير منقسم، فكذلك منحيث صورته هوواحد مصمت. والفواصل (۷۲) المعدّدةلهذهالصورةالعامّة الوجودية المشار إليها المشهودة للكل معان مجردةٌ يظهر أثرُها ، لاعينها . والظاهر العين ليس إلاّ صورة واحدة و طلسةٌ واحدة ، لايُحكم عليها بالانقسام إلاّ من حيث أحكام هذهالمعاني المُحدثة للتميز والمُظهرة للتعدّد فيالأمر الواحد الغير المنقسم فيذاته انقسامَ تجزئةٍ و تبعيض. فالوجود رقٌ واحد منشور ، والفواصل برازخ معقولةٌ ذاتُ أحكام مشهودة بعينها .

و هذه الفواصل البرزخية هيالشؤون الالهية ، وهي على قسمين: تابعة و متبوعة . والمتبوعة على قسمين : متبوعة تامّة الحيطة و غير تامّة . فالتابعة أعيان العالم. والمتبوعة التى ليست تامّة الاحاطة هي أجناس العالم وأصوله و أركانه ؛ وإن شئتَ، سمّها «الأسماءالتالية التفصيلية»، وأنت صادق . والمتبوعة التامّة الحيطة والحكم أسماءُالحق و صفاته. و فيالتحقيق الأوضح، فالجميع شؤونه و أسماء شؤونه و أسماؤه من حيث هو ذو شأن أو ذو شؤون.

---

(۷۱). بقوله تعالى، «كلّ يوم هو في شأن». منه .

(۷۲). كالأمر الفاصل بينالظلّ والشمس وكالفواصل التى بينالأجسام الشخصية من لطف وكثافة ولين وصلابة و نحو ذلك. منه .

فتسميته «واحداً» هو بـاعتبار معقولية تعيّنه الأوّل بالحـال الوجودى بالنسبة إليه إذ ذاك ، لا بالنسبة إليه من حيث تعيّن ظهوره في شأن من شؤونه و بحسبه .

و تسميته «ذاتاً» هو باعتبار ظهوره في حالة من أحواله التى تستلزم تبعية الأحوال الباقية لها ؛ و أحواله ، و إن كانت ـ كما قلنا ـ بعضُها تابعـةٌ و بعضُها متبوعةٌ، وحاكمةٌ و محكومةٌ ، فانّ كلاً منها من وجـه له الكل، بل هو عينه.

و تسميته «الله» هو باعتبار تعيّنه في شأنه الحاكم فيه على شؤونه القابلة منه أحكامـه و آثاره.

و تسميته «الرحمن» عبارة عن انبساط وجـوده المطلق علـى شؤونـه الظاهرة بظهوره ؛ فانّ الرحمة نفس الوجود ، و «الرحمن» الحق من كونه وجوداً منبسطاً على كل ماظهر به، و من حيث كونه أيضاً ـ باعتبار وجوده ـ له كمالُ القبول لكل حكم في كل وقت بحسب كل مرتبة و حاكم على كل حال.

و تسميته «رحيماً» هومن كونـه مخصّصاً ومحصّصاً، لأنّه خصّص بالرحمة(۷۳) العامّة كل موجود ، فعمّ تخصيصُه .

و ظهوره سبحانه من حيث الحالُ المستلزمةُ الاستشرافَ علـى الأحكام المتّصلة من بعضها بالبعض تبعيةً و متبوعيةً و تأثيراً و تأثّراً ـ كما قلنا ـ و اجتماعاً و افتراقاً بتناسب و تباين و اتّحاد و اشتراك يُسمّى «علماً» ؛ و هو من تلك الحيثية ، وباعتبار كونه مدركاً نفسَه وما انطوت عليه في كل حال وبحسبه، سمّى نفسه «عالماً».

والسريان الذاتي الشرطي من حيث التنزّه عـن الغيبة والحجبة و دوام الأدراك المتعدّى حكمُه إلى سائر الشؤون يُسمّى « حيوةً » ؛ و هو « الحي » بهذا الاعتبار .

والميل المتّصل من بعض الشؤون بسرّ الارتباط بشؤون أخر بموجب حكم المناسبة الثابتة في البين، المرجّحة تغليبَ بعض الشؤون على البعض وإظهارَ التخصيص الثابت في الحالة المسمّاة «علماً» لتقدّم ظهـور بعض الشؤون علـى البعض يُسمّى «ارادةً» ؛ وهو من حيثها يكون «مريداً».

---

(۷۳). أي بحصّة منها . منه .

والحالة التي من حيثها يظهر أثرُه في أحواله بترتيب يقتضيه التخصيصُ المذكور والنسب المتفرّعة عن كل حال منها تُسمّى «قدرةً»؛ و هو من حيثها يكون «قادراً».

وانتظم أمرُ الوجود و ارتبط، و زهق الباطل وسقط.

وهاقد فُتح لك بابٌ لايلجه ولايطرقه إلّا النّدرُ من أهل العناية الكبرى.

فان كنتَ ممّن يستحقّ مثل هذا، فلج وافتح بهذا المجمل مفصّله، وكن بكلّيتك لله: «فمن كان لله، كان الله له».

فصل (۹)

بر طالب خبیر پوشیده نماند که به‌مجرّدحفظ مقالات ارباب توحید و تخیّل معانی آن اکتفاء کردن ، و آنرا مرتبه‌ای از مراتب کمال شمردن، غایت خسران و نهایت حرمان است.

علمی که دراو خون جگر بایدخورد حفظ و ادب و کتاب کی دارد سود

نه هر که ازمشاهدات صوفیه تعبیر کند صوفی مشاهد باشد ، ونه‌هر که از معارف ارباب توحید دم زند عارف موحّد گردد.

این همه گفت و گوی تـوحید است راه وحدت به‌تـرك و تجرید است
سخن وحـدت است همچو سراب از سراب ای پسر کـه شد سیراب
سخن وحدت آنکه از عامی (۷۴) زان چه خیزد بـه غیر بدنامی

و رضوان‌الله علی‌الشیخ الربّانی ، أوحد الدین الکرمانی، حیث‌قال :

اسرار حقیقت نشودحل به‌سؤال(۷۵) نه نیز به درباختنِ حشمت و مال

---

(۷۴). مراد به«عامی» اینجا مقابل‌عارف است. پس‌شامل باشدصاحب معرفت تقلیدیه را، واگرچه از مهرهٔ ارباب علوم‌رسمیه باشد . منه .

(۷۵). توحید حق ای خلاصهٔ مخترعات
باشد به سخن یافتن از ممتنعات
رو نفی وجود کن که از خود یابی
سرّی که نیابی ز فصوص و لمعات
منه .

س۱۰ زان : زو JD || س۱۵ حاشیهٔ ۷۵ : — JSD ||

تا دیده و دل خون نکنی پنجه سال   هرگزندهند راهت ازقال به‌حال(۷۶)

پس بنابراین واجب آمد نقل کلمات قدسیهٔ اربابِ مـواجید در بیان مراتب توحید ، تا کاذب از صادق جدا شود ، ومقلّد از محقّق ممتاز گردد ؛ و هرکس به‌واسطهٔ گفت و گوی این سخنان و پندار ادراك معانی آن به‌خود گمان‌کمال نبرد و خودرا از زمرهٔ ارباب توحید نشمرد.

وصل

قال صاحب ترجمةالعوارف قدّس الله تعالی روحه ،

«توحید را مراتب است: اوّل توحید ایمانی، دوم توحید علمی، سیم توحید حالی ، چهارم توحید الهی .

« امّا توحید ایمانی آن است که بنده به تفرّد وصف الهیت وتوحّدِ استحقاقِ معبودیتِ حق سبحانه برمقتضای اشارت آیات و اخبارْ تصدیق‌کند به‌دل و اقرار دهد به‌زبان . و این توحیدْ نتیجهٔ تصدیقِ مخبر و اعتقادِ صدقِ خبر باشد ، و مستفاد بود از ظاهرعلم . و تمسّك بدان خلاص ازشرك جلی و انخراط درسلكِ اسلامْ فائده دهد . و متصوّفه به‌حکم ضرورت ایمان باعموم مؤمنان دراین توحید مشارك‌اند ، و به‌دیگر مراتبْ متفرّد و مخصوص.

« وامّا توحید علمی مستفاد است از باطن علم ، که آن‌را «علم یقین» خوانند . وآن‌چنان بود که بنده در بدایتِ طریقِ تصوّف از سر یقین بدانـد که موجود حقیقی و مؤثّرمطلق نیست الاّ خداوند عالم جلّ جلاله ؛ و جملهٔ ذوات و صفات و افعال را در ذات و صفات و افعالِ او محو و ناچیز داند. هرذاتی را فروغی ازنورِ ذاتِ مطلق شناسد وهرصفتی را پرتوی ازنورِ صفتِ

(۷۶). شخصی حکایت کردکه درائناء تفکّر و تعمّق درمسألهٔ توحید خوابش در ربود. کتابی درنظرش داشتند ، برحاشیهٔ آن سطری چند نوشته ، مضمونش آنکه دریافتِ سرّ توحید جز به‌زوال تعیّنات و فناء رسوم وعادات دست ندهد ، و تصرّف کـردن درآن بـه‌نظر عقلی محل خوف سوء خاتمت است ــ أعاذناالله سبحانه و جمیع‌المسلمین من ذلك. منه.

س۲۴ عقلی: عقل JD ||

مطلق داند ؛ چنانکه هر کجا علمی و قدرتی و ارادتی و سمعی و بصری یابد ، آن را اثری از آثار علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر الهی داند ، و علی هذا درجمیع صفات و افعال. و این‌مرتبه از اوایل مراتب توحید اهل خصوص و متصوّفه است ، ومقدّمهٔ آن با ساقهٔ توحید عام پیوسته.

«و مشابهِ این مرتبه مرتبه‌ایست که کوته‌نظران آن را «توحید علمی» خوانند ، و نه‌توحید علمی بود ؛ بلکه توحیدی باشد رسمی ، ساقط از درجهٔ اعتبار. و آن‌چنان باشد که شخصی از سر ذکاءوفطنت به‌طریقِ مطالعه یاسماعْ تصوّری کند ازمعنیِ توحید، ورسمی ازصورتِ علمِ توحیددرضمیراومترسّم گردد . و ازآنجا دراثناء بحث و مناظره گاه‌گاه سخنی بی‌مغز گوید ، چنانکه از حالِ توحید هیچ اثر دراو نباشد.

«و توحید علمی اگرچه فرود مرتبهٔ توحید حالیست، ولکن از توحید حالی مزجی به‌آن همراه بود. «ومزاجُهُ من تسنیم عیناً یشربُ بها المقرّبون» وصفِ شرابِ این توحید است . و ازاین جهت صاحب آن بیشتر در ذوق و سرور بود ، و به‌تأثیر مزج حالی بعضی از ظلمتِ رسومِ اومرتفع شود ؛ چنانکه در بعضی تصاریف برمقتضای علم خود عمل کند و وجودِ اسباب را ـ که روابطِ افعال الهی‌اند ـ درمیان نبیند . امّا دراکثر احوال و اوقات به‌سبب بقایای ظلمتِ وجود ازمقتضای علمِ خود محجوب شود. وبدین توحید بعضی از شرکِ خفی برخیزد .

«وامّا توحید حالی آن است که حالِ توحیدْ وصف لازم ذات‌موحّد گردد ، و جملهٔ ظلماتِ رسومِ وجودِ او ـ الاّ اندک بقیّه‌ای ـ در غلبهٔ اشراقِ نورِ توحیدْ متلاشی و مضمحل شود ؛ و نورعلم توحید درنور حال اومستترو مندرج گردد برمثال اندراج نورکواکب درنور آفتاب .

فلمّا استبانَ الصبحُ أدرج ضوؤه   بإسفاره أضواءَ نورِ الکواکب

و دراین مقامْ وجودِ موحّد درمشاهدهٔ جمالِ واحد چنان مستغرقِ عینِ جمع گردد که جز ذات و صفات واحد در نظرِ شهودِ او نیاید ؛ تا غایتی که این توحید را صفت واحد بیند ، نه‌صفت خود ، و این دیدن را هم صفت او بیند . و هستی او بدین‌طریقْ قطره‌وار در تصرّفِ تلاطمِ امواج بحرِ توحیدافتد و

غرق جمع شود. و از اینجاست قول جنید قدّس‌الله سرّه، «التوحید معنیً یضمحلّ فیه‌الرسومُ، و یندرج فیه‌العلومُ، و یکون‌اللهُ کما لم یزل»؛ و قول ابن عطاء رحمه‌الله، «التوحید نسیان التوحید فی مشاهدة جلال‌الواحد حتّی یکون قیامُك بالواحد، لا بالتوحید».

«ومنشأ این توحیدْ نورِ مشاهده است، و منشأ توحیدِ علمیْ نورِ مراقبه. و بدین‌توحید اکثری از رسومِ بشریت منتفی شود، برمثال نورآفتاب، که در غلبهٔ ظهور او بیشتر اجزاء ظلمت از روی زمین برخیزد. و به توحیدِ علمی بعضی از آن رسوم مرتفع گردد، برمثال نور ماهتاب، که به ظهور او بعضی از اجزاء ظلمت منتفی شود، و اکثر همچنان باقی ماند. و سبب‌وجود بعضی از بقایای رسوم در توحید حالی آن است تا صدور ترتیب افعال و تهذیبِ اقوال ازموحّد ممکن بود. و بدین جهت درحال حیاتْ حقّ توحید چنانکه باید گزارده نشود. و از اینجاست قول استاد ابوعلی دقّاق رحمه‌الله: «التوحید غریمٌ لا یُقضی دَینُه وغریبٌ لایُؤدّی حقّه». و بدین توحیدبیشتر از شرك خفی برخیزد.

«و خواص موحّدان را درحال حیات ازحقیقت توحید صرف، که به‌یکبارگی آثار و رسوم وجود در او متلاشی شود، گاه گاه لمحه‌ای برمثال برقیِ خاطفْ لامع گردد، وفی‌الحال منطفی‌شود، و بقایای‌رسوم‌دیگرباره‌معاودت کند. ودراین‌حال به کلی‌بقایای‌شركِ خفی‌مرتفع‌گردد.ووراءاین‌مرتبه درتوحیدْ آدمی را مرتبه‌ای دیگر ممکن نیست.

«و امّا توحید الهی آن است که حق سبحانه و تعالی در ازل آزال به‌نفس خود، نه به‌توحید دیگری، همیشه به‌وصف وحدانیت و نعتِ فردانیتْ منعوت و موصوف بود. «کان‌الله، ولم یکن معه شیءٌ». و اکنون همچنان بر نعت ازلی واحد و فرد است: «والآن کماکان»، و تا ابد آباد هم براین وصف بود. «کلّ شیء هالكٌ إلاّ وجهه». نگفت، «یهلك»، تا معلوم شود که وجودِ همهٔ اشیاء در وجودِ او امروز هالك است، و حوالتِ مشاهدهٔ این حال به‌فردا درحق محجوبان است. و الاّ اربابِ بصائر و اصحاب مشاهدات، که از مضیق زمان و مکان خلاص یافته باشند، این وعده در حق ایشان عین

نقد است : یــوم « یَرَوْنَهُ بعیداً و نَرٰیهُ قریباً » . عزّتِ فــردانیت و قهرِ وحدانیتِ او خودْ غیر را در وجودْ مجال نــداد . و این است حق توحید . و این توحید است که از وصمتِ نقصانْ بریست. و توحید ملائکــه و آدمی به‌سبب نقصانِ وجود ناقص آمد.

«و شیخ ابواسمعیل عبدالله انصاری قدّس‌الله تعالی روحه دراین‌معنی گفته است ،

ما وحّد الواحدَ مِن واحــد   إذ کلُّ مَن وحّده جاحــد
توحیدُ مَن یَنطِقُ عن نعته   عــاریــةٌ أبــطلهــا الــواحــد
تــوحــیــدُهُ إیّاه تــوحــیــده   و نعتُ مــن یَنعَتُه لاحــد»

و فی شرح منازل السائریــن للشیخ کمال‌الدین عبدالــرزّاق الکاشی رحمه‌الله :

« یعنی ما وحّد الحقَّ تعالی حقَّ توحیده أحــدٌ ، إذکلُّ من وحّده أثبت فعلَه و رسمه بتوحیده. فقد جحده باثبات الغیر ، إذ لاتــوحید إلاّ بفناء الرسوم والآثار کلها .

« «توحید من ینطق عن نعته عاریة»، إذ لا نعت فی‌الحضرة الأحدیة ولا نطق ولارسم لشیء ، والنطق والنعت‌یقتضیان الرسم. و کل ما یُشمّ منه رائحةُ الوجود ، فهو للحق ، عاریة عند الغیر ؛ فیجب علیه ردُّهــا إلی مالکهــا حتّی یصحّ التوحید، و یبقی الحق واحداً أحداً . فلذلك أبطل الواحدُ الحقیقی‌تلك العاریة التی هی‌ذلك التوحید مع بقاء رسم‌الغیر، فانّه باطل فی‌نفسه فی‌الحضرة الأحدیة .

« «توحیده إیّاه توحیده» ، أی توحیدالحق ذاتَه بذاته هــو توحیده الحقیقی. «و نعت (۷۷) من ینعته لاحد» ، أی وصف‌الذی یصفه هو أنّه مشرك، جائرعن طریق‌الحق ، مائل عنه : لأنّه أثبت النعت، ولا رسم لشیء فی‌الحضرة

---

(۷۷) . الظاهر أنّ «النعت» فی هذا البیت مصدر مضاف إلی فاعله ، والمعنی أنّ نعته سبحانه ممّن ینعته بنعت الوحدانیة لاحد ، أی مائل عن‌طریق التوحید الحقیقی، لأنّه یقتضی إثبات النعت والناعت ، والتوحید الحقیقی یأبی ذلك . منه .

الأحدیة : وإلاّ لم تکن أحدیةً».

واکنون چون به‌مدد توفیق الهی و تأیید نامتناهیْ تقدیم آنچه دراین مقدّمه واجب‌بود به‌وقوع پیوست، وتصدیرِ آنچه‌دراین دیباجهْ مناسب‌می‌نمود به‌حصول‌انجامید، وقت‌است که درمقصود شروع کنیم و به‌شرحِ موعودْ رجوع نمائیم . والتکلان علی‌الملك‌المستعان؛ إنّه ولیّ الأجابة والأحسان .

شیخ امام محقّق وعالم راسخ مدقّق ، مَظهَرِ حِکَمِ الهی، مُظهِر اسرارنامتناهی ، محیی‌الملّة‌والدین، ابوعبدالله محمّدبن علی‌بن‌العربی‌الطائی الحاتمی الأندلسی رضی‌الله عنه وأرضاه وجعل أعلی‌الدرجات مثواه می‌فرماید،

بسم الله الرحمن الرحيم

(۱)

فص حكمة الهية في كلمة آدمية

« فصّ الشيء » خلاصته و زبدته . و «فصّ الخاتم» مايُزيّن به الخاتم و يُكتب عليه اسم صاحبه. وقال ابن السكّيت، «كل ملتقى عظمين، فهو فص».

و « الحكمة » هي العلم بحقائق الأشياء و أوصافها و أحكامها على ما هـي عليه و بالأقوال و الأفعال الارادية على وجـه يقتضي سدادها . و « الألهية » اسم مرتبة جامعة لمراتب الأسماء و الصفات كلها .

پس «فص حكمت الهيه» عبارت بود از خلاصهٔ علوم و معارفی که متعلّق باشد به مرتبهٔ الوهيت ؛ يا خود عبارت بود از محل انتقاش آن علوم و معارف ، کـه دل انسان کامل است ، فانّ (۷۸) الفص کمـا أنّه قد انطوى على قوسي حلقة الخاتم واشتمل على أحدية جمعهما (۷۹) ، و کما أنّه يختم بمـا ينطبع فيه

---

(۷۸). إشارة إلى الجامع بين فص الخاتم و قلب الانسان الكامل بوجوه أربعة. منه.

(۷۹). المراد من «أحدية جمع الأشياء المتعدّدة» إمّا الأمر الكلي الشامل لها، كما يقال مثلاً، «الحقيقة الأنسانية أحدية جمع زيد و عمرو و بكر و غيرهم»؛ أو الكل المشتمل عليها، كما يقال مثلاً، «البيت أحدية جمع السقف و الجدران». و بالجملة ، كل ما يتّحد به الأمور المتكثّرة ، فهو أحدية جمعها. منه.

من الصور ويُعرب عن كليتها ، وكما أنّه تابع لقالبه من الخاتم في التربيع و التثليث والتدوير وغيرها و مستتبع لما يرد عليه ، كذلك قلب الانسان الكامل له الانطواءُ على قوسي الوجوب والامكان والانطباقُ على أحدية جمعهما ؛ وله أن يُعرب عمّا فيه من صور الحقائق ويُنبيء عن أحدية جمعها ؛ وكذلك له صورةٌ تابعة لمزاج الشخص ، كما أن له أن يستتبع تجلّي الحق و يصوّره بصورته ، على ما نصّ عليه الشيخ رضي الله عنه في الفص الشعيبي من فصوص الحكم .

و مي‌شايد كه « فص (۸۰) حكمت الهيه » عبارت بود از احديت جمع آن علوم و معارف مذكوره ، بناءً على أنّ أحديةَ جمع الأشياء زبدتها و خلاصتها ؛ أو على أنّ الفص ــ الذى هو ملتقى قوسى حلقة الخاتم أو ملتقى كل عظمين ــ بمنزلة أحدية جمعهما .

فالحاصل أنّ خلاصة العلوم والمعارف المتعلّقة بمرتبة الألوهية ، أو المحلُّ القابل لها ، أو أحدية جمعها ، متحقّقة في كلمة آدمية .

والمراد بـ «الكلمة» في كل موضع من هذا الكتاب عين النبي المذكور فيه من حيث خصوصيته و حظّه المتعيّن له ولأمّته من الحق سبحانه. و هي في عرف التحقيق عبارة عن هيأة اجتماعية حرفية من حروف النّفَس الرحماني .

پس بر اين تقدير همهٔ موجودات كلمات الله باشند ، كما قال سبحانه: «قل لو كان البحرُ مداداً لكلمات ربّي» الآية. و موجودات را از آن سبب «كلمات» خوانند كه مشابهتي دارد به كلمات لفظيهٔ انسانيه ، چه اعيان موجوده عبارت است از تعيّنات واقعه در نَفَس رحماني ــ كه عبارت از انبساط وجود وامتداد اوست به‌سبب مرور او بر مراتب ؛ چنانكه كلمات لفظيه عبارت است از تعيّنات واقعه در نَفَس انساني به‌واسطهٔ مرور او بر مخارج .

و في كلام بعضهم : إنّ الحقائق العلمية إن كانت معتبرةً لا بأحوالها ، تُسمّى «حروفاً غيبيةً» ، ومع أحوالها ، «كلمات غيبيةً» ؛ والحقائق الوجودية

---

(۸۰). و في كتاب الفكوك قدّس سرّ مصدره: «الفص عبارة عن خاتمة علوم كل مرتبة من المراتب المذكورة في هذا الكتاب و صورة (۸۱) أحدية جمعها »، منه .

(۸۱). عطف تفسيرى للخاتمة. منه.

إن كانت معتبرةً لا بأحوالهـا ، تـُسمـّى « حروفاً وجوديةً » ، و مع أحوالها ، «كلماتٍ وجوديةً» .

و حكمت الهيه از آن جهت تخصيص كرده شد به كلمهٔ آدميه كه آدم عليه‌السلام چون مخلوق بود ازبراى خلافت ، و مرتبهٔ او جامع جميع مراتب عالم ــ كه مظاهر اسماء الهيه‌اند ــ پس آينهٔ مرتبهٔ الهيه آمد و قابل ظهور همهٔ اسماء شد ، وغير اورا استعدادِ اين مرتبه وقابليتِ چنين ظهور نه. ودرحقيقتْ مظهرِ اسمِ «الله» اوست، كما قيل ،

سبحانَ مَن أظهر ناسوتـَه　　سرَّ سنـا لاهـوتـه الثاقب
ثمّ بـدا فى خلقه ظاهـراً　　فى صورة الآكل و الشارب

اعلم أن الاسماء الالهية الحسنى ، (۸۲) التـى كلياتها تسع و تسعون أو ألف و واحد ؛ و أمـّا جزئياتها ، فغير محصورة ، لأنّ الأسماء هى التعيّنات الالهية فى حقائق الممكنات وهى غيرمتناهية لعدم تناهى الممكنات، (۸۳) تطلب وتقتضى تلك الأسماءُ بذواتها وجودَ العالم روحاً ومثالاً وحسـّاً، ليكونَ مرائى لأنوارها المكنونة و مجالى لأسرارها المخزونة التى باعتبارها قال سبحانـه ، «كنتُ كنزاً مخفيـاً» الحديث. وإنـّما أسند ذلك الطلب والاقتضاء إلى الأسماء (۸۴) ــ التى هى الذات مقيـّدة بالصفات ــ لا إلى الذات نفسها ، لأنّ الذات من حيث إطلاقها لا يـُضاف إليها حكمٌ ، ولا تتعيـّن بوصف ولا رسم . ليس نسبةُ الاقتضاء إليها أولى من نسبة اللااقتضاء ، لأنّ كل ذلك يقضى بالتعيـّن والتقيـّد ؛ ولا شك أنّ تعقـّل كل تعيـّن يقضى بسبق اللاتعيـّن عليه .

ثمّ اعلم أنّ ثبوت الكمال للحق سبحانه من وجهين : أحدهما كماله

---

(۸۲). ولمـّا كانت حضرة الأسماء موطن النسب المستتبعة لكمالها المسمـّى بِـ «الحسن» ــ الذى هو من الصفات اللازمة لها ــ وصفها بِـ «الحسنى». منه.

(۸۳). عدم تناهى ممكنات به‌حسب نشأت اخرويه‌است، نه‌به‌حسب نشأت دنيويه . پس لازم نيايد ابديت دنيا. منه .

(۸۴) . « الاسم » باصطلاحهم ليس هو اللفظ ، بـل هو ذات المسمـّى باعتبار صفة وجودية ــ كـ «العليم» و « القدير » ــ أوعدمية ــ كـ « القدّوس » و «السلام». منه.

من حيث‌الذات ــ وهو عبارة عن‌ثبوت وجودها منها ، لامن غيرها ؛ فهي غنيةفي وجودها و بقائها و دوامها عمّا سواها . والكمال الثاني هو كمال تفصيلي‌للحق سبحانه من‌حيث أسماؤهاالحسنى. وذلك إنّما يكون‌بظهور آثار النسب‌المرتبية والحقائق الأسمائية و نفوذ أحكامها في عوالمها و مظاهرها.

وكان الحقُّ الواجب الوجود في كمالهالذاتي و غناه الأحدي يرى‌ذاته في‌ذاته‌رؤيةً ذاتيةً غيرزائدة على ذاته‌ولامتميّزة عنها؛ ويرى‌اسماءَه وصفاته‌أيضاً نسباً ذاتيةً لها وشؤوناً غيبيةً مستهلكةَ الأحكام تحت‌قهرالأحدية غيرَ ظاهرةالآثار ولا متميّزة الأعيان بعضهـا عن بعض . لكنّه شاء أن يُظهرَهـا من حيث‌كماله الأسمائي ويراها في‌مظاهرها متميّزةَ الأعيان والآثار . فأوجد من حيث الاسم «الله» العالم ، و بسط نوره الوجودى علـى‌الممكنات المعلومـة فـي الخلاء المتوهَّم. فصار مظهراً تفصيلياً لحقائق الأسماء ومجلى فرقانياً لصفات الاعتلاء.

لكنّه كان بدون وجود آدم جسداًمسوى ومزاجاً معدّلاً ، لاروح فيه. وبيان ذلك أنّ المقصود الأصلي والعلّة الغائية من إيجادالعالم أن يحصُل كمالُ الجلاء والاستجلاء ، اللذين هما عبارة عن ظهور ذاته سبحانه و رؤيته إيّاها في كل‌شأن‌سبق في‌علمه الذاتي ظهورُه فيه‌متعيّناً بحسبه ، متنوّعاً بموجب حكمه. و يظهركل فرد من أفراد مجموع الأمر كله بصورة الجميع و وصفه و حكمـه بحيث يضاهي كلُّ شأن من‌الشؤون الشأنَ الكلي‌الذى هو مفتاح مفاتيح‌الغيب، أعني التعيّن الأوّل ؛ (۸۵) فاذا لم‌يحصل الكمالُ المذكورعلى‌النحوالمطلوب

---

(۸۵). حقيقت نوعيهٔ انسانيه را صنعت كتابت و شعر وعلـم وفضل و غيرها بالقوّه حاصل است ، و ايـن اوصاف همه در وى مندرج من غير امتياز بعضها عن‌بعض. وچون اين‌حقيقت درهريك ازافراد خود به‌يكى ازاين اوصاف ظهوركند ــ مثلاً در زيد به‌شعر و درعمرو به‌كتابت ودربكر به‌علم ودرخالد به فضل ــ اين اوصاف بريكديگرمقول نشوند و به‌احكام يكديگر منصبغ نباشند ؛ نتوان گفت كه كاتب شاعر است وعالم و فاضل ، ياشاعر كاتب است وعالم و فاضل، وعلى‌هذاالقياس . امّا اگر اين اوصاف در ذات واحد ــ كه بشر است ←

س۱۴ اللذين:الذين JDP || س۱۹ صنعت: صفت JP || س۲۱ يك: يكى HSPA ||

فیالعالم ، لم یکن له سرٌ و روح. ولا شك أنّ ذلك لایحصل إلاّ فـی المظهر الأحدی الجمعی الکمالی الانسانی. فالعالممن غیروجود الانسان فیه کان کمزاج معدّل و جسد مسوّی ، لاروح فیه.

ومن شأنالحکم الالهی أنّهماسوّی جسداً ولا عدّل مزاجاً إلاّ و کمّله بنفخالروحفیه. فانبعث انبعاثاً إرادیاً إلی تکمیل جسدالعالم، **وجعلروحه**، أی روحالعالم و سرّه المطلوب منه ، آدم . و حیث لم یکن هذا **الحکمُ** مختصاً بآدم أبیالبشر علیهالسلام ؛ بل یشارکـه فیه اولادُه الکاملون ، عمّم الحکم و قال، **وأعنی بـ«آدم»وجودالعالمالانسانی**، أیالحقیقةالنوعیةالأنسانیةالکمالیة الموجودة فیضمن أیّ فرد کان من أفرادها.

وعلمه، أی علّمَاللهُ سبحانه آدمَ، یعنی الانسانالکامل، (۸۶)**الاسمـاء**

مثلاً ــ جمـع شوند ، هرآینه هریك از این اوصاف بهماعدای خود موصوف گردد. پس توان گفت که کاتب شاعر است وعالم وفاضل ، وشاعر کاتب است و عالم وفاضل، الی غیر ذلك. و همچنین هریك ازاین اوصاف مضاهی گردد آن شأن کلی حقیقت انسانی راکه قابلیت اوصاف مذکوره است در اتّصاف بههمه وعدم خصوصیت بهوصفی دون وصفی . پس حقیقت نـوعیهٔ انسانیـه ــ «ولله المثل الأعلی» ــ بهمنزلهٔ حضرت احدیتجمعیهٔ الهیه است، وصنعت کتابت و شعر وغیرهما بهمثابهٔ شؤون الهی، و زید وعمرو وبکر و خالدٌ نمودارمظاهر تفصیلی فرقانی ــ که عالم است ــ ، و بشرٌمثال مظهر احدی جمعی انسانـی ، که در وی هریك از افراد شؤون بهرنگ‌همه برآمدهاست و مضاهی شأنکلیــ که مفتاح مفاتیح غیب است ــ گشته. منه.

(۸۶). إنّما قیّد الانسان بـ«الکامل» لأنّ اسم «الانسان» قد یُطلقعلی المشبه به فیالصورة ، کما یقالفیزید، «إنّه إنسان»، و فیعمرو،«إنّهإنسان». و إنکان زید قدظهر فیهالحقائق الألهیة، و ماظهرت فی عمرو، فعمرو فیالحقیقة حیوان علیصورةالانسان، کما أشبهت الکرة الفلك فیالاستدارة ــ وأین کمال الفلك منالکرة ؟ منه.

س ۱۶ صنعت : صفتJ؛ وصف P || س ۲۴ علی : فی JD ||

كلها ، علمَ ذوق و وجدان بـأن جَعَلَه جامعـاً لجميع الأسماء الالهية الفعلية الوجوبية و مشتملاً على جميع الصفات والنسب الربوبية . فهو واجب الوجود بربّه ، عرش لله بقلبه ، حى ، عالم ، قدير ، متكلّم ، سميع ، بصير ؛ و هكذا جميع الأسماء.

و قال بعضهم في قوله تعالى، «وعلّم آدمَ الأسماءَ كلّها» ، «أى ركّب فى فطرته من كل اسم من أسمائه لطيفةً ، و هيّأه بتلك اللطائف للتحقّق بكل الأسماء الجمالية والجلالية. و عبّر عنهما بـ«يديه». فقال لابليس ، « مامنعك أن تسْجُدَ لما خلقتُ بيديّ». وكل ماسواه مخلوق بيد واحدة ، لأنّه إمّامظهر صفة الجمال ، كملائكة الرحمة ، أو الجلال، كملائكة العذاب والشيطان».

اعلم أنّك لا تعرف الغائب إلاّ بالشاهد . و معناه أنّه كلّماسألتَ عن كيفيته ، فلاسبيل إلى تفهيمك إلاّ أن يُقرَّر لك مثالٌ من مشاهـدتك الظاهرة أوالباطنة في نفسك بالعقل. فاذا قلتَ ،«كيف يكون الأوّل عالماً بنفسه؟» فجوابك الشافى أن يقال ، «كما تعلم أنت نفسك» . فتفهم الجواب .

و إذا قلتَ ،«كيف يعلم الأوّل غيره؟» فيقال ، «كما تعلم أنت غيرك» . فتفهم .

و إذا قلت ،«كيف يعلم بعلم واحد بسيط سائر المعلومات؟» فيقال،«كما تعرف جواب مسألة دفعةً واحدةً من غير تفصيل، ثمّ تشتغل بالتفصيل.»

و إذا قلت، «كيف يكون علمه بالشيء مبدأ وجود ذلك الشيء ؟»فيقال، «كمايكون توهّمُك للسقوط على الجذع عندالمشي عليه مبدأ السقوط.»

و إذا قلت ، «كيف يعلم الممكنات كلها؟» فيقال ، «يعلمها بالعلم بأسبابها، كما تعلم حرارة الهواء في الصيف القابل بمعرفتك تحقيقاً أسباب الحرارة .»

و إذا قلت، «كيف يكون ابتهاجه بكماله و بهائه ؟» فيقال ، «كما يكون ابتهاجك إذا كان لك كمال تتميّز به عن الخلق ، و استشعرتَ بذلك الكمال.»

والمقصود أنّك لاتقدر أن تفهم شيئاً عن الله تعالى إلاّ بالمقايسة إلى شيء في نفسك. نعم، تدرك فى نفسك أشياء تتفاوت في النقصان والكمال ، فتعلم مع ذلك أنّ ما فهمتَه في حق الأوّل سبحانه أعلى وأشرف ممّا فهمته في حق نفسك؛ فيكون ذلك إيماناً بالغيب مجملاً. وإلاّ ، فتلك الزيادة التى توهّمتَها لاتعرف

حقيقتها ، لأنّ مثل تلك الزيادة لايوجد في حقّك .

فاذن إن كان للأوّل سبحانه أمرٌ ليس له نظير فيك ، فلاسبيل لك إلى فهمه ، البتّة . و ذلك هو ذاته ، فانّه وجود بلاماهية ، هومنبع كل وجود. فاذا قلتَ، «كيف يكون وجود بلاماهية ؟» فلايمكن أن يُضرب لك مثل من نفسك ؛ فلا يمكنك إذن أن تفهم حقيقة الوجود بلاماهية وحقيقة . و إنّ الأوّل سبحانه و خاصّته هو أنّه وجود بلاماهية زائدة على الوجود، لأنّ إنّيّته وماهيته واحدة. وهذا لانظير له فيما سواه ؛ فانّ ماسواه جوهر أوعرض، وهو ليس بجوهر و لا عرض. وهذا أيضاً لايتحقّقه الملائكة: فانّهم أيضاً جواهر وجودُها غير ماهيتها. و إنّما وجود بلاماهية ليس إلاّ الله تعالى. فاذن لايعرف الله إلاّ الله.

و از انفاس متبرّكهٔ ولد است رحمه‌الله :

«حق تعالى چون آدمى را آفريد ، قابليتِ آنش داد كه او را بشناسد. پس از هر صفتِ بى‌پايان خود اندك اندك در او تعبيه كرد، تا ازاين اندك آن بسيار و بى‌نهايت را تواند فهم كردن، چنانكه ازمشتى گندم انبارى را، و از كوزهٔ آب جوئى را. بينائى داد تامعلوم شود كه بينائى چه چيز است، وهمچنين شنوائى و دانائى و قدرت، الى ما لانهاية.

خلق را چو ساخت در ظلمت نورشان ريخت برسر ازرحمت

اندر ايشان نهاد گوهرها از صفات قديم و علم وسخا

تا تو در خود صفات او بينى وز صفتهاش ذات او بينى

همچو عطار كو ز هر انبار آورد در دكان و در بازار

اندكى آورد نه بسيار او همه را ناورد به يكبار او

باشد انبارها ورا بسيار پر و در هر يكى دوصد خروار

نهد از هر يكى به طبلهٔ خود قدر هر طبله‌اى به كلبه برد

گرچه در طبله‌ها بود اندك عاقلى زين بداند آن بى‌شك

هست دكان حق تن انسان اندرونش صفات الرحمن

پس تو در خود ببين صفات خدا گر چه اندك بود بدان ز صفا

كه چه سانست آن صفات منير سيركن زين قليل سوى كثير

س ۱۷ قديم و : قديم HSPA ||

زین صفات قلیل رو سوی اصل — مکن اندر میان هر دو تو فصل
دل به حق ده اگر دلی داری — چون از او می‌رسد ترا یاری »

و إنّما علّم الله سبحانه الانسان‌الکامل أسماءه الحسنی وأودعها فیه ، فان الانسان الکامل روح العالم ، والعالم جسده ــ کما سبق ــ وإنّ الروح هو مدبرالبدن والمتصرّفُ فیه بما یکون فیه من‌القوی الروحانیة والجسمانیة. وکذلک ، أی مثل ذلک‌المذکورمن‌القوی، الاسماءُ الالهیة للانسان‌الکامل ؛ یعنی، إنّها له بمنزلة تلك القوی الروحانیة والجسمانیة. فکماأنّ‌الروح یدبّر البدن و یتصرّف فیه بالقوی، کذلك الانسان‌الکامل یدبّر أمرالعالم و یتصرّف فیه بواسطة الأسماء الالهیة .

اعلم أنّ کل حقیقة حقیقة من‌حقائق ذات الانسان الکامل و نشأته برزخٌ من‌حیث أحدیة جمعها بین‌حقیقةٍ مّا من‌حقائق بحرالوجوب‌وبین حقیقة مظهریة لهامن‌حقائق بحرالامکان هی عرشها، وتلك‌الحقیقة الوجوبیة مستویة علیها. فلمّا وردالتجلّی الکمالی الجمعی علی‌المظهرالکمالی الانسانی ، تلقّاه بحقیقته الأحدیة الجمعیة الکمالیة ، وسری سرّ هذا التجلّی فی کل حقیقة من‌حقائق‌ذات الانسان‌الکامل. ثمّ فاض نورُالتجلّی منها علی ما یناسبها من‌العالم . فما وصلت الآلاءُ والنعماء الواردة بالتجلّی الرحمانی علی حقائق‌العالم إلاّ بعد تعیّنه فی‌الانسان الکامل بمزید صبغة لم‌تکن فی‌التجلّی قبل تعیّنه فی مظهریة الانسان الکامل . فحقائق العوالم و أعیانها رعایا له ، و هو خلیفة علیها . وعلی‌الخلیفة رعایة رعایاه علی‌الوجه الأنسب الألیق ؛ و فیه یتفاضل الخلائفُ بعضهم علی بعض .

حق‌سبحانه وتعالی درآئینهٔ دل انسان‌کامل ــ که خلیفهٔ اوست ــ تجلّی می‌کند ؛ وعکس انوار تجلّیات از آئینهٔ دلِ او برعالمْ فایض می گردد ، و به وصولِ آن فیضْ باقی می‌ماند. وتا این کاملْ درعالم باقیست ، استمدادمی‌کند ازحقْ تجلّیاتِ ذاتیه و رحمتِ رحمانیه و رحیمیه به‌واسطهٔ اسماء وصفاتی که این موجوداتْ مظاهر ومحلِّ استواء اوست. پس‌عالم بدین استمداد وفیضانِ تجلّیاتْ محفوظ می‌ماند مادام‌که این انسان‌کامل در وی هست. پس هیچ‌معنی ازمعانی ازباطن به‌ظاهربیرون نیاید مگر به‌حکم او ؛ وهیچ چیز از ظاهربه‌باطن

درنیایدمگربه‌امراو. واگرچه‌این کامل‌درحال‌غلبهٔ بشریت نداند، فهـو البرزخ بین البحرین(۸۷) والحاجز بین‌العالمین. وإلیه الاشارة بقوله سبحانه، «مَرَجَ(۸۸) البحرین یلتقیان بینهما برزخٌ لایبغیان». آری،

جهان را بلندی و پستی توئی | ندانم چه‌ای هرچه هستی توئی

سؤال اگر گویند، «پیش‌از تحقّق‌وتعیّن این‌صورتِ آدمی عالم‌ودورانِ افلاکْ ثابت و قائم بود؛ و از عدم تعیّنِ این صورتِ آدمی هیچ خللی و نقصی درعالم‌ودورانِ افلاک نبود، پس اوقطبِ اونباشد» ؛ جواب گوئیم ، «هر چندحساً نبود، امّا معنیً وحکماً بود؛ زیراکه چون به‌حکم «فأحببتُ أن‌أعرف» مقصود از ایجاد عالمْ کمالِ پیدائی بود ، و کمال پیدائی بـرظهورِ حقیقت جمعیتِ ذات اجمالاً و تفصیلاً موقوف بود، ومظهرِ آن حقیقتِ جمعیت کما هی جز این‌صورتِ عنصریِ انسانی نبود ــ زیراکه هرچه غیراو می‌نمایـد از افلاک وعناصر ومولّدات ومافوقها وماتحتها، هریك مظهرصفتی‌وحقیقتی‌واسمی ازاین حضرتِ جمعیت بیش نبودند ؛ (۸۹) و لهذا از حملِ امانتِ مظهریتِ این کمالِ جمعیت‌وپیدائی‌همه اباء کردند، چنانکه فرمود، «إنّا عَرَضْنا الأمانة»، أی مظهریة هذه‌الجمعیة‌وکمال‌الظهور، «علی‌السّموات» ، أی ماعلا من‌العالم ،

---

(۸۷). أی بحری الظاهروالباطن، فانّه لولم‌یکن ذلك‌الانسان ، التحق الظاهرُ بالباطن، لأنّه أصله‌الذی یطلب الرجوع إلیه بالذات. وحینئذ یرتفع‌اسم «الباطن» أیضاً ، إذ باطنیة الباطن إنّما هی بالنسبة إلی ظاهریة الظاهر. منه.

(۸۸). «مرجت‌الدابّة ، أمرجها ....، إذا أرسلتَها ترعی. وقوله‌تعالی، « مرج البحرین یلتقیان » ، أی خلاّهما، لا یلتبس أحدهما بالآخر ». صحاح . منه .

(۸۹). از نفوس پـاك اختروش مـدد | سوی‌اخترهای‌گردون‌می‌رسد
ظاهـر آن اختران قوّام مـا | بـاطن مـا گشته قوّام سمـا
پس‌به‌صورت عالم اصغرتوئی | پس به‌معنی عالم اکبر توئی
منه .

س ۱۸ باطنیة : باطنیته JD ||س۱۹ ترعی: تدعیJD ||س ۲۰ یلتقیان : — JD || س۲۳ظاهر : ظاهرا : HSPA ||

«والأرض» ، أی ماسفل منه، «والجبال»، أی مابینهما ، « فأبینَ أن یحملنَها » ، لعَوَزٍ (۹۰) فی کمال القابلیة بغلبة حکم القید والجزئیة علیها ، « وحَمَلَها الانسانُ» ، أی بهذه الصورة العنصریة لکمال القابلیة ــ و چون به‌سبب حکمت و مصلحتِ عظیمِ کلّیْ ایجادِ عالم‌را برتعیین این‌صورتِ عنصریِ انسانیْ تقدیم کردند، قبلهٔ آن توجّهِ ایجادیْ این‌صورتِ انسانی بود؛ ازجهت آنکه مقصد و مقصودْ او بود. پس مدد و بقاء اجزاء عالم پیش ازتعیّنِ این‌صورت به‌آن کینونتِ اومعنیً وحکماً درآن توجّهِ ایجادی مضاف بود . و چون در حس متعیّن شد، مرحفظ و مددِ قیام وبقاء عالم را به‌این‌صورتْ متصدّی گشت ، و درمقام قطبیت و مرکزیت واقع آمد .»

ولهذا، أی لکون العالم بمنزلة الجسد وکون الانسان الکامل بمثابة روحه، یقال فی حق العالم، **«انه الانسان الکبیر»**، فانّه کما أنّ الانسان عبارة عن جسد و روح یدبّره ، کذلك العالم عبارة عنهما(۹۱) مع أنّه أکبر منه صورةً. ولکن هذا القول إنّما یصحّ ویصدق بوجود الانسان الکامل فیه ، أی فی العالم، فانّه لو لم یکن موجوداً فیه ، کان کجسد ملقی ، لاروح فیه. ولا شك أنّ إطلاق «الانسان» علی الجسد الذی لا روح فیه(۹۲) لا یصحّ إلاّ مجازاً.

وکما یقال للعالم ، « الانسان الکبیر » ، کذلك یقال للانسان ، « العالم الصغیر». وکل من هذین القولین إنّما یصحّ بحسب الصورة . و أمّا بحسب المرتبة ، فالعالم هو الانسان الصغیر، والانسان هو العالم الکبیر.

جمیع آنچه در عالم است مفصّلاً ، مندرج است در نشأت انسان مجملاً. پس انسانْ عالمِ صغیرِ مجمل است از روی صورت ، و عالمْ انسانِ کبیر مفصّل. امّا از روی مرتبه انسانْ عالم کبیر است، وعالمْ انسانِ صغیر؛ زیراکه خلیفه را استعلاست برمستخلف علیه.

(۹۰). عوزالشیء عوزاً، إذا لم یوجد. صحاح. منه.

(۹۱). فیصحّ إطلاق لفظ «الانسان» علیه . و أمّا وصفه بـ«الکبیر» ، فوجهه ظاهر. منه.

(۹۲). کاطلاقه علی الصورة المنقوشة علی الجدار.منه.

س ۲۴ حاشیه ۹۱ : ـ HSPA ||

ای آنکه تراست ملك اسکندر و جم — از حرص مباش درپی نیم درم
عالم همه در تست ولیکن از جهل — پنداشته‌ای تو خویش را در عالم

قال أمیرالمؤمنین کرّم‌الله تعالی وجهه ،

«دواؤك فیك و ما تُشعِر — و داؤك منك و ما تُبصِر
و تزعم أنّك جِرمٌ صغیر — و فیك انطوی العالمُ الأکبر
و أنت الکتاب المبین الذی — بأحرفه یظْهر المُضمَر»

گر تو آدم‌زاده‌ای چون او نشین
جملهٔ ذرات را در خود ببین
چیست اندر خم که اندر نهر نیست
چیست اندر خانه کان در شهر نیست
این جهان خم است و دل چون جوی آب
این جهان خانه است و دل شهر عجاب

حضرت مولوی قدّس‌الله سرّه ازعالم به«خم» و «خانه» تعبیر فرموده است، و از دل انسان کامل به «نهر» و «شهر». و دراین اشارت است بـه آنکه هرچه در عالم هست درنشأت انسان هست. و درنشأت انسان امری هست که‌در عالم نیست، (۹۳) وآن دوچیزاست: (۹۴) یکی‌آنکه هریك از شؤون وصفات الهیه درمرتبهٔ انسان‌کامل به‌رنگ همه برآمده‌است و به‌احکام همه منصبغ گشته، مضاهیاً للشأن‌الکلی‌الذی هوالتعیّن‌الأوّل، کما سبق بیانه. و دیگر آنکه شؤون‌و صفـات درمرتبهٔ جمعیتِ الهیهْ مجمل است و بالقوّه، و درمظاهرِ متفرّقهٔ‌عالمْ مفصّل و بالفعل ؛ و نشأتِ انسانْ جامع است بین‌الأجمال و التفصیل والقوّة والفعل ، زیراکه همه دروی دفعةً مجمل است و بالقوّه ، و علی سبیل‌التدریج

(۹۳). و ازاینجا به وجه دیگر معلوم شد که انسان‌به‌حسب معنی عالم کبیراست، وعالمْ انسانِ صغیر. منه.

(۹۴). فأحد هـذین‌الأمرین ظهور کل شأن بصورة الجمیع و وصفه ، والآخرالجامعیة بین‌الاجمال والتفصیل، إذلیس شیء منهما حاصلاً للعالم من‌غیر وجودالانسان‌الکامل فیه. منه.

س ۳ تعالی : — JD || س ۲۵ منهما : منها JD ||

مفصّل است وبالفعل.(۹۵)

خاطر بـه یکـی لطیفه حـاضر نشود کان از تـو بـه‌روزگار ظاهـرنشود
مجمل سخن این‌است که درعمر دراز تفصیل کمـالات تـو آخـر نشود

وکان (۹۶) الانسان الکامل کتاباًمختصراً منتخباًمن‌أمّ الکتاب ، التی هی‌عبارة عن الحضرة الأحدیة الجمعیة الالهیة ، مشتملاً علی‌حقائقها الأسمائیة الفعلیة الوجوبیة و منطویاً علـی رقائق نسب صفاتها الربوبیة بحیث لایشذّ عنه شیء منها سوی‌الوجوب الذاتی ؛ فانّه لا قدم فیه للممکن الحادث، وإلاّ لزم قلبُ الحقائق .

ولذلک ، أی‌لکون‌الانسان مختصراً من‌الحضرة الالهیة، مشتملاً علی ما فیها من حقائق‌الصفات والأسماء اشتمالاً أحدیاً جمعیاً ، خصه ، أی‌اللهُ(۹۷) سبحانه الانسانَ، بالصورة الالهیة ، أی‌جعل الصورةَ مختصّةً به‌ـ بحسب‌الذکرـ و إن کان‌العالم أیضاً علی الصورة ؛ لأنّ کل ما إلی الـوحدة أقرب ، فاضافته إلی‌الحق أولی؛ وصورة الانسان صورته الأحدیة الجمعیة، وصورةالعالم‌صورته التفصیلیة .

فقال علی‌لسان‌نبیّه صلی‌الله‌علیه‌وسلم،« ان‌الله خلـق آدم »، أی‌قدّره أوّلاً فی‌العلم وأوجده‌ثانیاًفی‌العین، «علی‌صورته»(۹۸) الألوهیةالکاملة وصفته

---

(۹۵). وأیضاً به‌اعتبارمرتبۀ روحانیت مجمل است وبه‌اعتبار مرتبۀقلبیه مفصّل. منه.

(۹۶). لفظة «کان» فـی أمثال هذه‌المواضع تفید استمرارالأزمنة ، کما قال‌الشیخ رضی‌الله عنه فی ماألحق بقوله، «کان‌الله ، ولم یکن معه شیء»، أعنی، «والأن کماکان»، إنّه لاحاجة إلی ذلک لدلالة «کان» علیه. منه.

(۹۷). ویجوز أن یعود ضمیرالفاعل فی « خصّه » و « قال » إلی‌النبی صلی‌الله علیه وسلم. منه.

(۹۸) . قال رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم ، « خلق‌الله تعالـی آدم علی صورته ، طوله ستّون ذراعاً » الحدیث. أخرجـه البخاری ومسلم والترمـذی رحمهم‌الله. وقیل،الضمیرفی «صورته» یرجع إلی«آدم» علیه‌السلام، لأنّه‌أقرب، ←

س ۲۲ خصه : خص HSPA |

الربوبية الشاملة. وحيث احتمل أن يعود الضمير في «صورته» إلى آدم، كما ذهب إليه بعض، أردفه بقوله، و في رواية أخرى، «على صورة الرحمن»، نفياً لذلك الاحتمال، ليكون نصاً في مقصوده.

و في رواية معاني الأخبار للشيخ أبي بكر بن إسحق رحمه الله: «لا تقبّحوا الوجوه، فانّ ابن آدم على صورة الرحمن». وفي الصحيح: «إنّه صلى الله عليه و سلم قال في وصيته بعض أصحابه في الغزو، «إذا ذبحتَ، فأحسن الذبحة؛ و إذا قتلت، فأحسن القتلة واجتنب الوجه، فانّ الله خلق آدم على صورته».» (٩٩)

قيل، «الصورة» هي الهيأة، و ذلك لا يصحّ إلاّ على الأجسام. فمعنى الصورة «الصفة»، يعني، «خلق آدم على صفة الله عزّ وجلّ»، أي حياً، عالماً، مريداً، قادراً، سميعاً، بصيراً، متكلّماً. ولمّا كان الحقيقة تظهر في الخارج بالصورة، أطلق «الصورة» على الأسماء والصفات مجازاً، لأنّ الحق سبحانه بها يظهر في الخارج. هذا باعتبار أهل الظاهر.

و أمّا عند المحقّقين، فـ«الصورة» عبارة عمّا لا تُعقل الحقائق المجرّدة الغيبية ولا تظهر إلاّ بها. و«الصورة الالهية» هو الوجود المتعيّن بسائر التعيّنات التي بها يكون مصدراً لجميع الأفعال الكمالية والآثار الفعلية.

→

والمعنى أنّ ذرية آدم خُلقوا أطواراً ويَنشأون صغاراً، وخلق آدم في أوّل الأمر على ماعُرف من صورته الحسنة و شكله وهيأته من الجمال والكمال وطول القامة. ثمّ إنّ أولاده لم يزالوا ينقصون في الجمال والطول حتّى الآن. فاذا دخلوا الجنّة، عادوا إلى ماكان عليه أبوهم من الحسن والجمال وطول القامة، كمانطق به الحديث الصحيح. هكذا في بعض الرسائل التي جمعها العارف المحقّق خواجه محمد پارسا البخاري قدّس سرّه. منه.

(٩٩). ذكر هذه الرواية الشيخ صدر الدين القونيوي قدّس سرّه في تفسير الفاتحة و أشار إلى أنّها رافعة «للاحتمال الذي ركن إليه أرباب العقول السخيفة، الجاهلون بأسرار الشريعة والحقيقة». وكأنّه قدّس سرّه أراد بذلك الاحتمال عود الضمير في «صورته» إلى «آدم». منه.

وقال بعضهم ، اگر سائلی گوید که اطلاق «صورت» بر الله تعالی چگونه توان کرد، جواب گوئیم که به‌قول اهل ظاهر به‌مجاز باشد ، نه به‌حقیقت ، که نزد ایشان اطلاقِ اسمِ «صورت» برمحسوساتْ حقیقت باشد ، و بر معقولاتْ مجاز. امّا نزد این‌طایفه چون عالم بجمیع أجزائـه الـروحانیة والجسمانیة و الجوهریة والعرضیة‌صورتِ حضرتِ الهیه‌است تفصیلاً، وانسان کاملْ صورتِ اوست جمعاً، پس اضافتِ صورت به‌حق حقیقت بود، و به‌ماسوای او مجاز ؛ إذ لاوجود عندهم للسوی. ولله درّ من‌قال ،

یاری دارم که جسم و جان صورت اوست
چه‌جسم وچه جان هردوجهان صورت‌اوست
هـر معنی خـوب و صورت پـاکیزه
کاندر نظر تـو آید آن صورت اوست

ومن مقولات‌الحضرة المولویة وأنفاسها القدسیة بلسان‌الجمع،(۱۰۰)

بـه هر طرف نگـری صورت مرا بینی
اگر به‌خود نگری یا به‌سوی آن شر و شور

---

(۱۰۰). قوله ، «بلسان الجمع» : قال بعض‌العارفین ، « إذا تجلّی‌الله سبحانه بذاته لأحد ، یـری کل الذوات والصفات والأفعال متلاشیةً فی أشعّة ذاته وصفاته و أفعاله ویجد نفسه مـع جمیع‌المخلوقات کأنّها مدبّرة لها، وهی أعضاؤها ؛ لا یلمّ بواحد منها شیء إلاّ و یراه ملمّاً به ؛ و یـری ذاتـه الذات الواحدة وصفته صفتها و فعله فعلها لاستهلاکه بالکلیة فی عین‌التوحید . ولیس للانسان وراء هذه‌المرتبة مقام فی‌التوحید.... ولمّا انجذب بصیرة الروح إلی مشاهدة جمال الذات ، استترنور العقل الفارق بین الأشیاء فـی غلبة نورالذات القدیمة ، وارتفع التمییز بین‌القدم والحدوث لزهوق الباطل عند مجیء‌الحق . و یُسمّی هذه‌الحالة «جمعاً» ....و لصاحب‌الجمع أن یضیف إلی نفسه کل أثر ظهر فی‌الوجودو کل صفة و فعل و اسم، لانحصار الکل عنده فی ذات واحدة . فتارةً یحکی‌عن‌حال هذا، وتارةً عن‌حال ذاک. ولانعنی بقولنا، «قال فلان‌بلسان الجمع» ، إلاّ هذا». منه.

س ۲۵ و : — JD ||

ز احولی بگریز ود و چشم نیکوکن
که چشم بد بـود امروز از جمالم دور
به‌صورت بشرم هان و هان غلط نکنی
که‌روح‌سخت‌لطیف‌است وعشق‌سخت‌غیور

وجعله ، أی جعل الله الأنسانَ الکامـل ، العین المقصودة والغایـة المطلوبة من إیجاد العالم و إبقائـه ، کالنفس‌الناطقة، التی هـی‌المقصود من تسویة جسد الشخص الانسانی و تعدیل مزاجه الطبیعی الجسمانی.

مقصود کلی و غرض اصلی از آفرینشِ عـالمْ دانش و بینشِ بنی آدم است . مشکاتِ تعیّناتِ نورِ شهود و مـرآتِ تنوّعاتِ ظهورِ وجودْ دل‌پاك وفهم درّاك اوست، ومستجمعِ جمیعِ انواعِ علوم وادراکاتْ احدیّتِ جمعِ علم و ادراك او .

الحقیقة الساریة فی‌الکل تدرك ذاتها بذاتها و ما عـدا ذاتها من لوازم ذاتهـا علماً عینیاً إجمالیـاً فی‌الانسان الکامل و الکون الجامع المتضمّن لسائر المظاهر ، المشتمل علی جملةالمراتب. ثمّ إنّها تدرك الأمرین جمیعاً فیه ببعض التعیّنات والأسماء الالهیة إدراکاً عقلیاً تفصیلیاً علـی حسب مافیه من‌القوابل . وتدرکهما أیضاً ببعض تعیّنات وأسمـاء أخـر إدراکاً وهمیاً و خیالیاًعلی‌حسب ما فیه من قوابلِ أخـر . و تـدرك أیضاً ببعض تعیّنات و أسماء أخر إدراکات حسّیّةً علی‌حسب مافیه من‌القوابل التی تتعلّق بها تلك‌التعیّناتُ . فهی إنّما تُدرك الکل بالکل بحسب مافیه من‌الکل إدراکاً تامّاً کاملاً لامزید علیه‌أصلاً.

چون آدمی را صفاتِ کونـی به‌صفات حقّانی مبدّل شود ، و دیـدهٔ بصیرتش به ذَرورِ وحدتْ مکحّل گردد ، به‌جمیع قوی و مشاعر در جمیعِ مجالی ومظاهرْ مشاهدهٔ جمالِ حق وادراكِ وجودِ مطلقِ اوکند، وثمرهٔ شجرهٔ آفرینشِ او جز این دانش و بینش نیست .

آدمی دیدست باقـی پوستست   دید آن باشد که دیـد دوستست
چون که دید دوست نبود کوربه   گـر سلیمانست از وی مـور بـه

ولهذا ، أی لأنّ المقصود من إیجاد العالم و إبقائه الإنسانَ الکامل ، کما أنّ المطلوب من‌تسویة الجسد النفسُ‌الناطقة ، یخرب الدار الدنیا بزواله، أی‌بزوال الانسان‌الکامل وانتقاله عنها، کما أنّ‌الجسد یبلی ویفنی بمفارقة النفس

الناطقة عنه، فانّه تعالى لايتجلّى على العالم الدنيوى إلاّ بواسطته. فعند انقطاعه ينقطع عنه الامداد الموجب لبقاء وجوده و كمالاته، فينتقل الدنيا عند انتقاله، ويخرج ماكان فيها من المعاني والكمالات إلى الآخرة.

قال رضي الله عنه في كتابه المسمّى بـ «القسم الالهي بالاسم الربّاني»، «ألاترى أنّ الدنيا باقيةٌ مادام هذا الانسان فيها، والكائناتُ تتكوّن، والمسخّرات تتسخّر؟ فاذا انتقل إلى الدار الأخرى، مارت هذه السماء موراً، (۱۰۱) وسارت الجبال سيراً، و دكّت الأرض دكّاً، وانتثرت الكواكب، وكوّرت الشمس» إلى غير ذلك.

و في كتاب الفكوك: «الانسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجوب والامكان والمرآةُ الجامعة بين صفات القدم وأحكامه و بين صفات الحدثان .... و هو الواسطة بين الحق والخلق. و به و من مرتبته يصل فيضُ الحق والمددُ الذي هو سبب بقاء ماسوى الحق إلى العالم كله، علواً و سفلاً. ولولاه من حيث برزخيته التي لاتغاير الطرفين، لم يقبل شيءٌ من العالم المددَ الالهي الوحداني لعدم المناسبة والارتباط، ولم يصل إليه، فكان يفني. و إنّه عمد السموات والأرض. و لهذا السرّ برحلته من مركز الأرض ـ التي هي صورة حضرة الجمع وأحديته و منزل خلافة الالهية ـ إلى الكرسي الكريم والعرش المجيد المحيطين بالسموات والأرض، ينخرم نظامُها، فبدّل الأرضُ غير الأرض والسموات.

« ولهذا نبّه أيضاً عليه السلام على ماذكرنا بقوله، «لاتقوم الساعة وفي الأرض من يقول، «الله الله».» وأكّده بالتكرير، يريد، « وفي الأرض من يقول، «الله»، قولاً حقيقياً» ، إذ لو أراد «من يقول كلمة «الله»»، لم يؤكّد بالتكرار. ولا شك أنّه لايذكر الله ذكراً حقيقياً ـ و خصوصاً بهذا الاسم الجامع الأعظم المنعوت بجميع الأسماء ـ إلاّ الذي يعرف الحق المعرفة التامّة. و أتمُّ الخلق معرفةً بالله في كل عصر خليفةُ الله، وهو كامل ذلك العصر. فكأنّه يقول صلى الله عليه و سلم، « لا تقوم الساعة و في الأرض إنسان كامل». و هو المشار إليه بأنّه العمد المعنوى

(۱۰۱). «قوله تعالى، «يوم تمور السماءُ موراً» : قال الفراء، «تموج موجاً».»صحاح. منه.

الماسك؛ وإن‌شئت، فقل،«الممسوك لأجله». (١٠٢) فاذا انتقل ، انشقّت‌السماء، وكوّرت‌الشمس ، وانكدرت النجوم وانتثرت ، و سيّرت الجبال ، و زلزلت الأرض ، وجاءت‌القيامة .

«ولولا ثبوته من‌حيث‌مظهريته في‌الجنّة التي محلّها الكرسي‌والعرش المجيد ، لكان الحال فيهما كالحال في‌الأرض والسموات . وإنّما قيّدتُ ثبوته بقولي، «من‌حيث مظهريته»، من‌أجل‌ما أطلعني‌الله‌عليه‌من أنّ الجنّة لاتسع‌إنساناً كاملاً؛وإنّمايكون‌منه‌في‌الجنّة‌مايناسب‌الجنّة، وفي‌كل‌عالم‌مايناسب‌ذلك‌العالمَ و ما يستدعيه ذلك‌العالمُ من‌الحق من حيث ما في ذلك‌العالم من‌الانسان . بل أقول، «ولوخلت جهنّم منه، لم تبق ؛ و به‌امتلأتْ.»

« و إليه الاشارة بـ« قدم الجبّار » المذكور في‌الحديث عند قوله عليه‌السلام، «إنّ جهنّم‌لاتزال تقول ، «هل من‌مزيد؟» ، حتّى يضع‌الجبّار فيها قدمه؛ فاذاوضع‌الجبّارفيها قدمه، ينزوي بعضُها إلى بعض، ويقول، «قطّ قطّ»، أي«حسبي حسبي» .» و أخبرتُ من جانب‌الحق أنّ القدم الموضوع في‌جهنّم هوالباقي في هذا العالم من صور الكمّل ممّا لا يصحبهم في‌النشأة الجنانية .

وكنّي‌عن ذلك‌الباقي بـ«القدم» لمناسبة شريفة لطيفة : فانّ القدم من‌الانسان‌آخرُ أعضاء صورته ؛ فكذلك نفس صورته العنصرية آخر أعضاء مطلق الصورة الانسانية ، لأنّ صورالعالم بأجمعها كالأعضاء لمطلق صورة الحقيقة الانسانية . و هذه النشأة آخر صورة ظهرتْ بها الحقيقةُ الانسانية ، و بها قامت الصورُ كلهاالتي‌قلتُ، «إنّها كالأعضاء».»

و ينتقل‌العمارة منها الى الدار الاخرةمن‌أجله ، أي‌من‌أجل‌الانسان،

---

(١٠٢). و في اصطلاحات الصوفية قدّس‌الله أسرارهم : ««الماسك» و «الممسوك به» و «الممسوك لأجله» هوالعمدالمعنوية ، و هي حقيقة الانسان ، كما قال ، «لولاك، لما خلقتُ الأفلاك». قال‌الشيخ أبوطالب المكي قدّس‌سرّه في كتاب قوت‌القلوب ، « إنّ الأفلاك تدور بأنفاس بني‌آدم » . و قال‌الشيخ محيي‌الدين قدّس‌الله سرّه في‌مفتتح بعض كتبه ، « الحمدلله الذي جعل‌الانسان الكامل معلّم‌الملَك وأدار سبحانه وتعالى تشريفاً و تنويهاً بأنفاسه الفلك» . كل ذلك‌إشارة إلى ما ذُكر» . منه.

أو بسبب انتقاله لما سبق .

مادام که انسان کامل دردنیا بود، عالمْ محفوظ وخزائنِ الهی مضبوط باشد. وچون ازاین عالم منتقل شود به آن عالم و ازدنیا مفارقت کند ومقیمِ دارِ آخرت گردد ـ و در افراد انسان کسی نماند که متّصف به کمالات الهیه شود تا قائم مقام او گردد ، وحق تعالی اورا خزینه دارِ خزائن خود سازد ـ هرچه در خزائن دنیا باشد از کمالات و معانی باآن کامل ازخزینه بیرون برند ، و این بعضِ دنیویْ لاحق گردد به آنچه در خزائنِ اخرویست ، وکارِ خزانه داری و خلافت به آخرت افتد.

التجلّیات الألهیة لأهل الآخرة إنّما هی بواسطة الکامل، کما فی الدنیا. والمعانی المفصّلة لأهلهـا متفرّعة من مرتبته و مقام جمعه أبداً ، کما تفرّع منه أزلاً. وما للکامل من الکمالات فی الآخرة لایقاس علی ما له من الکمالات فی الدنیا، إذ لاقیاس لنعم الآخرة علی نعم الدنیا. وقدجاء فی الخبر الصحیح : «إنّ الرحمة مائة جزء، جزء منها لأهل الدنیا ، وتسعة وتسعون لأهل الآخرة» .

و اعلم أنّ دارالوجود واحدة ، وانقسامها إلی الدنیا والأخری بالنسبة إلیک ، لأنّهما صفتان للنشأة الانسانیة . فأدنی نشأتها الوجودیة العینیة النشأةُ العنصریة.فهی«الدنیا» ﻟ«دناءتها»بالنسبة إلی نشأتها النوریة الألهیة ، أو ﻟ«دنوّها» عن فهم الانسان الحیوان.

ولمّا کانت النشأة الانسانیة الکلیة فی الدنیا نشأتین ، نشأة تفصیلیة فرقانیة و نشأة أحدیة جمعیة قرآنیة ؛ و هذه النشأة الدنیویة کثیفة ، و صورتها مقیّدة سخیفة من مادّة جامعة بین النور و الظلمة ؛ والنفس الناطقة المتعلّقة بها من بعض قواها القوّةَ العملیة ، و هی ذاتیة لها و بها ؛ یعمل الله سبحانه لأجلها فی کل نشأة وموطن صورةً هیکلیةً تنزل معانیها فیها ویظهر قواها و خصائصُها و حقائقها بها . و کانت هذه النشأة الجامعة بین النور والظلمة لا تقتضی الدوام ؛ بل لابد لها من الانخرام والانصرام لکونها حاصلةً من عناصر مختلفة متباینة متضادّة تقتضی بحقائقها الانفکاک ، و کون قوی مزاجها العنصری غیرَ وافیة بجمیعِ مافی النفس من الحقائق والدقائق ــ فانّ فی النفس ما لا یظهر بهذه النشأة

العنصرية ، مثل مايظهر بنشأتهاالروحانية النورانيه ؛ و قـد حصل لها بحمدالله سبحانه فـي مدّة عمرهـا التي كانت تعمر أرضَ جسدهـا من‌الأخلاق الفاضلة والملكات الكاملة والعلوم والأعمال الصالحة الحاصلة كمالٌ فعليٌ، لما صاربها جميعُ ماكان بالقـّوة بالفعل . فيُنشىءُ اللهُ سبحانه للنفس بالقوّة العملية ـ إذا خرجت عن‌الدنيا ـ صورةٌ أخرويةٌ روحـانيةٌ ملائمةٌ لها في جميع أفاعيلها و خصائصها من‌مادّة روحانية‌حاصلة‌لهامن‌تلك‌الأخلاق والملكات والعلوم‌والأعمال؛ فتظهر بحقائقها وخصائصها و آثارها في تلك‌الصورة ظهوراً يقتضي‌الـدوام إلى الأبد ، لأنّ مادّتها روحانيةٌ وحدانية نوريـة . فاقتضت تلك النشأةُ الروحانيةُ الدوامَ والبقاءَ لرسوخ حقائقها و أصولها الروحانية فـي جوهرالروح و دوام التجلّي النـفَسي الالهي‌فيها. فاذا انتقل الأمرُ إلى‌الآخرة ، وظهرت‌النفوسُ و الأرواح الانسانية في‌صورها الروحانية البرزخية والمثالية أو الحشرية ، وغلبت الروحيةُ على‌الصور ، والنوريةُ على‌الظلمة ، واختزن‌الحق الأسرارَ والأنوار والحقائق في تلك‌الصور الأخروية ، كان‌الانسان بأحدية جمعه ختماً علـى تلك النشأة الأخروية، حافظاً لها إلى الأبد. فافهم.

فيض وقبولِ فيض دائميست. هرقابلي كه به‌صفت وجود متّصف شد واجب‌الوجود گشت به‌وجودِ حقِّ دائم . پس عدم بـر او طاری نشود ؛ امّا تعيّنات و ظهورات و نشآت براو طاری می‌شود . و اين مخالف آيت كريمهٔ «كـُلُّ مـَنْ عليها فانٍ» نيست، زيراكه‌متعلّقِ فناءْ تعيّنِ شخصيست، نه‌متعيّن. پس وجودِ متعيّن بعد از زوال تعيّني ظهور می كند در تعيّني ديگر ، اعمّ از آنكه برزخي بود يا حشری يا جناني يا جهنّمي . و اين تجلّيات و ظهورات باقيست أبد الأبدين ، وقابل ومقبول هردوباقي و دائم بالحق‌الدائم الباقي .

الممكنات كلها شؤون الحق في‌غيب ذاتـه و أسمائـه . و وقع اسم «الغير» عليها بواسطة‌التعيّن والاحتياج إلى من‌يوجدها في‌العين. وبعدالاتّصاف بـالوجود العيني صار واجباً بـالغير لاينعدم أبداً ؛ بل يتغيّر و يتبدّل بحسب عوالمه وطريان الصور عليه .

فهو [1] ، أي الانسان الكامل هو ، الاول[2] بالقصد والارادة ، لما جعلـهُ اللهُ سبحانه‌العينَ المقصودة والعلّةَ الغائية من إيجادالعالم ؛ و من شأن العلّة‌الغائية

التقدّم في العلم والارادة، كما أنّ من شأنه أيضاً التأخّر في الوجود، كما أشار إليه بقوله، **والاخر**، أي ذلك الانسان هو المتأخّر عمّا عداه، **بالايجاد في** سلسلة الموجودات، فانّ أوّل ما أوجد بالوجود العيني هو القلم الأعلى، ثمّ اللوح المحفوظ، ثمّ العرش العظيم، ثمّ الكرسي الكريم، ثمّ العناصر، ثمّ السموات السبع، (١٠٣) ثمّ المولّدات، ثمّ الانسان: فانّه منتهى تلك الآثار و مجتمعها.

نشانندهٔ درخت تا نخست ملاحظهٔ میوه نکند، درخت ننشاند. وچون ملاحظهٔ میوه کرد و درخت نشاند، تا ساق درخت بلند نشود و شاخه‌ها نجهاند وبرگ بیرون نیارد و شکوفه نکند، میوه ندهد. پس میوه در مرتبهٔ علم بر این‌ها مقدّم است و در مرتبهٔ وجود از همه مؤخّر. و برهمین قیاس است نسبت بنی آدم با سایر اجزاء عالم.

نخستین فکرت پسین شمار ... تو ئی خویشتن را به بازی مدار

و في كتاب المثنوي قدّس الله سرّ ناظمه:

ظاهراً آن شاخ اصل میوه است ... باطناً بهر ثمر شد شاخ هست
گر نبودی میل و امید ثمر ... کی نشاندی باغبان بیخ شجر
پس به معنی آن شجر از میوه زاد ... گر به صورت از شجر بودش ولاد
بهر این فرموده است آن ذوفنون(١٠٤) ... رمز «نحن الآخرون السابقون»
گر به صورت من ز آدم زاده‌ام ... من به معنی جدّ جدّ افتاده‌ام
کز برای من بدش سجدهٔ ملک ... وز پی من رفت بر هفتم فلک
اول فکر آمد آخر در عمل ... خاصه فکری کو بود وصف ازل

وهو **الظاهر** المحسوس بالصورة الجسمية العنصرية. **وهو الباطن** الغير المحسوس أيضاً، لكن بالسورة، (١٠٥) أي المنزلة والشرف، فانّها باعتبار

(١٠٣). أخّرت السموات السبع عن العناصر لأنّ مذهب المحقّقين من أهل الكشف أنّها عنصرية قابلة للكون والفساد، كما مرّ في المقدّمة. منه.

(١٠٤). صلى الله عليه وسلم. منه.

(١٠٥). «سوره» شرف و منزلت است، چنانکه نابغهٔ شاعر گوید، ←

س١٩ بر : تا JD || س٢٥ حاشية ١٠٤:— JDPA ||

روحانيته. أونقول، هو الظاهر في عرصة الوجود العيني بالصورة الأحدية الجمعية من جسم و روح وعقل وقوى وغيرها ممّا يصدق عليه إطلاقُ «الخلقية»، و هو أيضاً الباطن، لكن بمرتبته التي هي الخلافة، فانّ المراتب لا تزال أموراً معقولةً لا وجودلها إلاّ بالمتعيّنات المترتّبة فيها وجوداً تتميّز به عن المتعيّن بها وفيها، كالسلطنة مثلاً: فانّ العقل يميّز بينها وبين صاحبها ـ أعني السلطان ـ ولايظهر لها في الخارج صورةٌ زائدةٌ على صورة صاحبها، لكن يُشهد أثرُها ممّن ظهر بها ما دام له الظهورُ بها. ومتى انتهى حكمُها، لم يظهرعنه أثرُها، و بقي كسائر من ليست له تلك المرتبةُ.

فهو من حيث صورته الجسمية العنصرية، أو صورته الأحدية الجمعية المذكورة آنفاً، عبد مخلوق مربوب لله سبحانه و تعالى؛ و من حيث معناه و روحه أومرتبته رب يتحقّق ربوبيته بالنسبة والاضافة الى أفراد العالم كله، غيبه و شهادته، روحانيه و جسمانيه. (١٠٦)

قال رضي‌الله عنه في إنشاء الدوائر، «الانسان نسختان: نسخة ظاهرة وباطنة. فنسخته الظاهرة مضاهية للعالم بأسره، و نسخته الباطنة مضاهية للحضرة الالهية. فالانسان هو الكلي على الاطلاق والحقيقة، اذ هو القابل لجميع الموجودات، قديمها وحديثها. و ماسواه من الموجودات لايقبل ذلك، فانّ كل جزء من أجزاء العالم لايقبل الألوهية، والالهُ لا يقبل العبودية. بل العالم كله عبد، والحق سبحانه وحده إله واحد صمد لا يجوز عليه الاتّصاف بمايُناقض الأوصاف الالهية، كمالايجوز على العالم الاتّصافُ بما يناقض الأوصاف الحادثة العبودية. فالانسان ذونسبتين

→

ألم تـر أنّ الله أعطاك سورةً ترى كلّ مُلك دونها يتذبذب

مي‌گويد، «نمي‌بيني كه حق‌تعالي داده است ترا، كه ممدوح مني، منزلتي كه هر مُلكي كه غير ودون آن منزلت است متذبذب است؟»، يعني متزلزل. منه.

(١٠٦). قال رضي‌الله عنه، «أوّل مابايع القطب هو العقل الأوّل، ثمّ من يليه في المرتبة». وقد صنّف كتاباً سمّاه بـ «كتاب مبايعة القطب» و ذكر فيه أنّه شاهد كيفية مبايعتهم معه وما سألوا منه. منه.

س ٢٥ دونها: دونه JDS ||

کاملتین : نسبة يدخل بها إلى الحضرة الالهية ، ونسبة يدخل بهاإلى الحضرة الكيانية. فيقال فيه ، «عبد» ، من حيث أنّه مكلّف ولم يكن ، ثمّ كان، كالعالم؛ و يقال فيه، «ربّ»، من حيث أنّه خليفة ومن حيث الصورة ومن حيث أحسن تقويم ».

آدم به‌اعتبار آنکه تربیت عالم می کند ازمرتبهٔ خلافت مظهریست جامع مراسماء و صفات الهیه را ومرآت هویت است. پس به‌این اعتبار رب باشد. و به اعتبار آنکه او نیز مربوب ذات است و به‌صفت عبودیت موصوف عبد باشد. یاخود چنین گوئیم که آدم را صورتیست جسمانی ومعنیی روحانی ؛ به جسم ازعالم خلق است وبه‌روح ازعالم امر. پس اگر گویند ، «به‌اعتبار « قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي » یابه‌حکم « وَنَفَخْتُ فيه مِن روحي» حق‌است» ، شاید. واگر گویند که به‌مقتضای «خمّر طينة آدم بيده أربعين صباحاً»خلق‌است، شاید. شیخ رضی‌الله عنه درعنقاء مُغرب می فرماید،

حقيقةُ الحقّ لا تُحَدّ　　و باطنُ الربّ لا يُعَدّ
فباطنٌ لا يكاد يَخفى　　و ظاهرٌ لا يكاد يَبدو
فان يَكن باطناً فربٌ　　و إن يكن ظاهراً فعبد

ولذلك ، أي لكون آدم لهجهةُ ربوبية بها يناسب الحقّ سبحانه وجهةُ عبودية بها يناسب الخلق ، جعله الله سبحانه خليفةً في خليقته ، ليأخذ بجهة الربوبية ونشأته الروحانية عن الله سبحانه مايطلبه الرعايا، ويُبلّغه بجهةالعبودية و نشأته الجسمانية إليهم . فبهاتين الجهتين يتمّ أمرُ خلافته ، كماقال سبحانه ، « ولو جَعَلْناه مَلَكاً لجعلناه رَجُلاً ولَلَبَسْنا عليهم ما يَلْبِسون»، (۱۰۷) ليجانسكم، فيبلّغكم أمري .

---

(۱۰۷) . « أي « لوجعلنا » الرسول « ملكاً » ، لجعلناه رجلاً » ، أي لجسّدناه ، لأنّ «الملك» نور غير مرئي بالبصر . وهم ظاهريون لا يدركون إلاّ ما كان محسوساً ؛ وكل محسوس ، فهو جسم أوجسماني . ولا صورة تناسب الملك الذي ينطق بالحق حتّى يتجسّد فيه إلاّ الصورة الانسانية ، إمّا لكونه نفساً ناطقةً يقتضي هذه الصورة ، و إمّا لوجوب وجودالجنسية ، التي لو لم تكن، لما أمكنهم السماع منه وأخذ القول». كذا في تأويلات الشيخ كمال الدين عبدالرزّاق الكاشي رحمه‌الله. منه .

و كذلك جعل سبحانه أبناءه الكاملين خلفاء فـي‌العالم كلـه والغير الكاملين فيما يتعلّق به ، فانّ لكل فرد من‌الأفراد الانسانية نصيباً من‌هذه‌الخلافة يُدبّر به‌ما يتعلّق به، كتدبيرالسلطان لملكه وصاحب المنزل لمنزله ؛ و أدنـاه تدبيرالشخص لبدنه. والخلافة العظمى إنّما هي للانسان‌الكامل.

هرفردی ازافراد انسان‌را نصیبی ازاین خلافت هست، که بدین‌نصیب به‌تدبیر آنچه بدو متعلّق است قیام‌می‌نماید ، چون تدبیر سلطان در مملکتش‌و تدبیر صاحب منزل درمنزلش؛ وادنای‌آن تدبیر شخص است دربدن خویش. واین نصیبها اولاد را به طریق‌وراثت ازوالـد اکبر حاصل است . و خلافت عظمی انسان کامل راست .

از پشتِ پـادشاهـی مسجودِ جبرئیلـی
مُلکِ پدر بجوئی ای بی‌نوا چـه باشد
تـو گـوهـری نهفته در کاهگل گـرفته
گررخ زگل بشوئی ای خوش‌لقا چه باشد
بی‌سر شوی و سامان ازکبر و حرص خالی
وآنگه سری بـرآری از کبریا چه باشد

ولهذا، أي‌لمعنى اشتمال آدم على‌جهتي‌الربوبية‌والعبودية، ماادعى‌أحد من‌أفراد العالم‌الربوبية والاتّصافَ بصفاتها فـي أعلى درجاتها الاالانسان‌لما فيه ، أي فـي الانسان، مِنَ‌القوة والتمكّن من‌الاتّصاف بالأوصاف الـربوبية والنسب‌الفعلية الوجوبية، فمتى شاهدها في‌نفسه، ولم يَفْتَحِ‌اللهُ عينَ بصيرته، لم يهتد إلى أنّها صفات‌الحق‌انعكست في مرآة استعداده؛ فتوهّم أنّها له‌على سبيل الأصالة. فظهر بدعوى‌الربوبية والألوهية ، كالفراعنة.

و كـذلك‌ماأحكم‌أحدمن أفـراد العالم‌مقام‌العبودية‌في‌نفسه، (١٠٨) أي ماجعله محكماً راسخاً بالهبوط فـي أقصى دركاته ، الاالانسان ؛ فانّه متى شاهد تلك‌الأوصافَ والنسب‌في‌غيره وتوهّم‌أنّها له بالأصالة، أقرّ له‌بالعبودية،

---

(١٠٨)، و فـي اكثر النسخ : «في نفسها» ؛ والضمير ا «للعبودية»، أي في نفس‌الأمر. منه.

س ٢ به : بهم JSD || س ٢٢ نفسه: نفسها HSPA || س٢٥ حاشية١٠٨ : -SPA ||

کعبدة الأوثان ؛ **فعبدالحجارة وغيرها من الجمادات التي هي أنزل الموجودات وأسفلها،** لعدم خروج مافي قوّة القابلية فيهما من الصفات الوجودية ـ كالحيوة والعلم و ما يتبعهما ـ إلى الفعل.

محجوب را ، که دیدهٔ حق بین و دلِ حقیقت دان ندارد ، چون وجه حق و جمالِ مطلق متلبّس به حجبِ تعیّنات و محتجب بـه صور تنزّلات در مجالیِ اکوان و مظاهرِ اشکال و الوان مشاهده افتد، صفاتِ حقِ ظاهر را در هر مظهر ازعینِ همان مظهر دانـد ، و در نمودِ مظاهر از شهودِ ظاهر محروم ماند . اگر نظر برصفات کمالِ خودِ اندازد ، نعرهٔ «أنا ربّکم الأعلی» زند؛و اگربه‌تماشای‌جمالِ غیرِ پردازد ،خودرابرخاکِ مذلّت وزمینِ عبودیت‌افکند .

چو ره بندد قضا بـر آدمـی‌زاد نگـردد از حجابِ صورت آزاد
گهی از سرکشی و خودستائـی زنـد بـا همسران لافِ خدائـی
گه از سنگی بتی سازد چو آزر بـه رسم بندگی پیشش نهد سر
خوش‌آن روشن‌دلی کش چشم ادراک ز جز نورِ ازل دیدن بـود پـاک
ز لوح دل تـراشد حـرف اغیار نـبینـد در دیـار غیـر دیّار
همه کـون و مکان یك نور بیند ولـی از دیگـران مستور بیند
بود در دیـدِ وحـدت فتح بابش نگردد کثرتِ صورت حجابش

فلا شيء أعز و أرفع مرتبةً من الانسان بربوبيته ، أي بواسطة اتّصافه بصفات الربوبية وظهورها به ، فانّه لا مرتبة أرفـع منها . **و كـذلك لا شيء أذل و أنزل مرتبةً منه** ، أي من الانسان، **بعبوديته** ، أي بسبب اتّصافه بصفات العبودية ؛ فانّه كما أنّ الربوبية أرفع المراتب ، كـذلك مـا يقابلها ـ أعني العبودية ـ أنزلها .

انسان مرآتیست ذات وجهین: دریك رویش خصایصِ ربوبیت پیدا، و در دیگر رویش نقایصِ عبودیت هویدا . چون به‌خصایصِ ربوبیت نگری، ازهمهٔ موجودات بزرگوارتر است ؛ و چون نقایص عبودیت شمری ، از همهٔ کائنات خوارتر و بی‌مقدارتر .

چون درخودِ از اوصاف‌تو‌یابم اثری حاشا کـه بود نکوتر از من دگری

س ۲ قوة : القوة JD ||

وان دم که فتد به‌حال خویشم نظری　　در هـر دو جهان نباشد از من بتری

و في إنشاءالدوائر : كأنّ الانسان « بـرزخ بين‌العالم والحق تعالى و جامع لخلق و حق . وهوالخطّ القاصل بين‌الظلّ والشمس، وهذه حقيقته ؛ فله الكمالُ المطلق في‌الحدوث والقدم . والحق له الكمالُ المطلق فـي‌القدم ، و ليس له في الحدوث مدخلٌ ــ تعالى عن ذلك . والعالم له الكمالَ المطلق في الحدوث : ليس له‌في‌القدم مدخل . فصار الانسان جامعاً . فما أشرفها من‌حقيقة! وما أظهره من موجود ! وما أخسّها وما أدنسها أيضاً في‌الـوجود ! إذكان منها محمّد صلى‌الله عليه وسلم و أبوجهل ، و مـوسى عليه‌السلام وفرعون ؛ فتحقّق أحسنُ تقويم ، و أجعله مركـز الطائفين المقرّبين ؛ و تحقّق أسفلُ سافلين ، و أجعله مركز الكافرين الجاحدين. فسبحان من «ليس كمثله شيءٌ وهوالسميع البصير » .

فان‌فهمتَ ما سبق من‌البيان ، فقد أبنتُ و كشفتُ لك حجاب الأبهام عن وجه المقصود بالانسان ، أي الحقيقة التي تُقصد بلفظ « الانسان » و يعبّر به عنها .

وحاصل ما أبانه رضي‌الله عنه أنّه ، أي‌الانسان ، حقيقة مطلوبة لأسماء الله الحسنى لكونه أحديـةَ جمع جميع حقائق مظهرياتهـا مقصودةً من إيجـاد العالم؛نسبتها إليـه نسبة الروح إلى البدن ، مدبّرةٌ له بما هو لها بمنزلةالقوى ممّا أودع اللهُ سبحانه فيها من أسمائه ؛ مختصرةٌ من‌الحضرة الالهية ، مخلوقة على صورتها ، متوسّطة بينه و بين خلقه فـي إيصال فيضه إليه ، جامعة بين عزّ الربوبية وذلّ العبودية. فسبحان‌الله، ما أشرف حال‌الانسان و مـا أعلى أمره إذا عرف قدره ولم يتعدّ طوره !

بگسل ز بی اصولان مشنو فریب غولان
که تو ازشریف اصلی‌که تو از بلندجائی
تو به‌روح بی زوالی ز درونه با جمالی
تو از آن ذوالجلالی تو ز پرتو خدائی
تو هنوز ناپدیدی ز جمال خود چه دیدی
سحری چو آفتابی ز درون خود برآئی

تو چنین نهان دریغی که مهی به زیر میغی
بدران تو میغ تن‌را که مهی و خوش‌لقائی
تو چو باز پای بسته تن تو چو کُنده بر پا
تو به‌چنگ خویش باید که گره زپا گشائی

وإذ فهمتَ مـا أبنتُ لك ، فانظر بعين بصيرتك الى عزّته ، أي عزّة الانسان و شرفه الحاصل له بالاسماء الحسنى ، أي بسبب اتّصافه بها، و بسبب طلبها ، أي طلب تلك الأسماء ، إياه ، أي الانسان ، ليكون لها مظهراً كاملاً و مجلىً شاملاً . فمن أجل طلبها ، أي طلب تلك الأسماء ، إياه ، أي الانسان ، و اقتضائها وجوده لما مرّ، تعرف عزّته ، أي عزّة الانسان و شرفه ؛ لأنّ عـزّة المطلوب و شرفه إنّما هي بقدر عزّة الطالب وشرفه. و كذلك من أجل ظهوره، أي الانسان ، بها ، أي بتلك الأسماء ، و وجوده بها مع عدمه فـي حدّ ذاته و خفائه في نفسه ، تعرف ذلته ، إذ لا ذلّة أعلـى من الانقهار تحت حكم العدم و الاحتياج في الوجود إلى الغير. ولشدّة غموض هذا المقام و صعوبة فهم المرام، تردّد الشيخ (۱۰۹) رضي الله عنه في فهم المخاطب أولاً و أمره به ثانياً بقوله ، فافهم .

و من ههنا ، أي من هذا المقام ، حيث يُفهم منه كون الانسان ربّاً من حيث بـاطنه عبداً مـن حيث ظاهـره ، يعلم أنه ، أي الانسان ، نسخة منتسخة من الصورتين مطابقة لهمـا: صورة الحق المشتمل عليها نشأةَ جمعيته الباطنة، و صورة العالم المشتمل عليها نشأةَ تفرقته الظاهرة. وهاتان الصورتان هما يدا الحق اللتان خلق بهما آدم .

قال سبحانه لابليس ، «مامنعك أن تَسجُدَ لما خلقتُ بيديّ» . ولمّا كان الفاعلُ والقابل شيئاً واحداً فـي الحقيقة ، ظاهـراً فـي صورة الفاعلية تارةً و القابلية أخرى، عبّر عنهما بـ«اليدين». (۱۱۰) فيُمناهما الصور الفاعلية المتعلّقة

(۱۰۹). حيث قال، «فان فهمتَ ماأبنتُ لك» إلخ. منه .

(۱۱۰). «اليدان» هما أسماء الله تعالى المتقابلة، كالفاعلة والقابلة. ولهذا وبّخ إبليس بقوله تعالى ، « ما منعك أن تسجد لما خلقتُ بيدي ». ولمّا كانت ←

س۲۲ حاشية ۱۰۹ : — JPA ||

بحضرة الربوبية، وهي اليد المعطية؛ وبُسراهما الصور القابلية المتعلّقة بحضرة العبوديه، وهي اليد الآخذة . بل كلتا يدى الرحمن يمين ، لأنّ القابلة في قوّة القبول تساوى الفاعلة في قوّة الفعل ، لا تنقص منها.

والأكثر إنّهم يفسّرون «اليدين» بالصفات الجمالية والجلالية. (١١١) ويجمع المعنيين تفسيرُهما بالصفات المتقابلة : (١١٢) والصفتان المتقابلتان هما يدا الحق اللتان توجّهتا منه سبحانه على خلق الأنسان . و خلقه سبحانه الأنسانَ الكامل بيديه عبارة عن استتاره بالصورة الأنسانية و جعل الأنسان الكامل متّصفاً بالصفات الجمالية والجلالية . و إبليس (١١٣) رأى من آدم صفات العالم من الأنفعاليات القابلة، كالخوف والرجاء ، ولم يرَ الصفات الفعلية ولم يعرف أنّ

الحضرة الأسمائية مجمع حضرتي الوجوب والامكان، قال بعضهم ، إنّ اليدين هما حضرتا الوجوب والامكان. والحق أنّ التقابل أعمّ من ذلك، فانّ الفاعلة قد تتقابل ـ كـ«الجميل» و «الجليل» ، و « اللطيف » و « القهّار »،و « النافع » و «الضارّ» ـ وكذا القابلة ـ كـ «الأنيس» و «الهائب»، و «الراجي» و «الخائف» ، و « المنتفع » و «المتضرّر».» كذا في اصطلاحات الصوفية للشيخ كمال الدين عبدالرزّاق الكاشي رحمه‌الله . منه.

(١١١). الصفات تنحصر باعتبار الأنس والهيبة عند مطالعتها في الجمالية ، كـ «اللطيف» ، والجلالية، كـ «القهّار». منه.

(١١٢). سواء كان التقابل بين الصفات مطلقاً باعتبار الفاعلية والقابلية ، أوكان بين الصفات الفعلية باعتبار الجلال والجمال. منه.

(١١٣). قال بعض العارفين، «العقل الأوّل ملَك مقرّب وكّله الله تعالى بالدعوة إليه سبحانه، والعقل الثاني ملك وكّله الله تعالى بالدعوة إلى عالم الصورة لتعميره. فصار لبعده عن الحضرة ودعوته الأنسان إلى أكل شجرة الطبيعة شيطاناً، وهو لايزال يدعو الأنسان إلى الدنيا وعمارتها بمعاونة القوى الطبيعية، التي هي رفقاء النفس». وماتوهّم بعضهم أنّ إبليس هو القوّة الوهمية الكلية التي في العالم ـ والقوى الوهمية التي في الأشخاص الانسانية والحيوانية أفرادها ـ سُمّيت «شيطاناً» لمعارضتها مع العقل الهادي طريق الحق ، فقد أبطله الشيخ شرف الدين داود القيصري في شرحه للفصوص، فليُطلب ثمّة. منه.

القابلة أیضاً صفاتَ الله سبحانه: فانّها من الاستعداد القائض عن الفیض الأقدس. فلو لم یکن لآدم تلك القوابل، لم یعرف الحق سبحانه بجمیع الأسماء ولم یعبده بها. و إبلیس لم یعرف ذلك، لأنّه جزء من العالم، لم یتحصّل له هذه الجمعیةُ. فما عرف إلاّ ماهو من العالم. فاستکبر و تعزّز لاحتجابه عن معرفة آدم. وما عرف أنّ الذی حسبه نقصاً کان عین کماله. ولم یحصل لابلیس هذه الجمعیةُ التی لآدم لأنّ إبلیس مظهر اسم «المضلّ»؛ وهو من الأسماء الداخلة فی الاسم «الله»، الذی مظهره آدم علیه السلام. فلایکون لابلیس استعدادُ القبول لجمعیة الأسماء والحقائق. فلذلك شطن، (۱۱۴) أی بعد.

حقیقت آدم به‌حسب مرتبهٔ خلافت تربیت می‌کند همهٔ عالم را و مدد می‌دهد مظاهرِ جمیعِ اسماء و صفات را؛ وشیطان ـ که مظهرِ اسمِ «مضلّ» است ـ هم تربیت ازحقیقت آدم می‌یابد. پس حقیقتِ آدم خود مضلِّ نفسِ خود بوده باشد درحقیقت، به‌مظهر اسم «المضلّ»، وخودرا از بهشت به‌زمین آورده باشد، تاهر کس را ازافراد خود به کمالی که لایق او باشد برساند، و به یکی از آن‌دوخانه ـ که «بهشت» و «دوزخ» نامِ ویست ـ برسد، چنانچه مقتضای استعدادِ اوست.

واگرنه آن‌بودی که شیطان مدد از آدم یافته بودی، برآدم کی سلطنتش میسّر شدی؟ و ازاینجا ظاهر می‌شود سرِّ قول حق سبحانه وتعالی، «فلاتلومونی ولوموا أنفُسکم». شیطان گوید درقیامت کبری، «مرا ملامت مکنید به‌سبب وسوسه واغواء؛ نفس خودرا ملامت کنید»، زیراکه اعیان انسان تقاضای آنچه کرد واستعداد آنچه داشت بدان رسید. پس اضلالِ شیطانْ آدم را و اخراجِ اوازجنّت منافیِ خلافت وربوبیت آدم نیست.(۱۱۵)

---

(۱۱۴). «الشطون» دورشدن، و یعدّی ب«عن». من حدّ «نصر». کذا فی تاج المصادر. منه.

(۱۱۵). یك نشان آدم آن بد از ازل   که ملایك سرنهندش از محل
یك نشان دیگر آنکه آن بلیس   ننهدش سر که منم شاه ورئیس
پس اگرابلیس هم ساجدشدی   او نبودی آدم او غیری بدی
هم سجود هر ملك میزان اوست   هم جحود آن عدو برهان اوست

منه.

آدمی چیست برزخی جامع		صورت خلق و حق در او واقع
نسخهٔ مجمل است و مضمونش		ذات حق و صفات بیچونش
متّصل با رقایق جبروت		مشتمل بر حقایق ملکوت
باطنش در محیط وحدت غرق		ظاهرش خشك لب بساحل فرق
یك صفت نیست از صفات خدا		که نه در ذات او بود پیدا
هم علیم است و هم سمیع و بصیر		متکلّم مرید و حیّ و قدیر
همچنین از حقایق عالم		همه چیزی بود در او مدغم
خواهی افلاك خواهی ارکان گیر		خواه کان یا نبات و حیوان گیر
صورت نیك و بد نوشته در او		سیرت دیو و دد سرشته در او
گرنه مرآت وجه باقی بود		از چه رو شد فرشته را مسجود
بود عکس جمال حضرت پاك		اگر ابلیس پی نبرد چه باك

س ۴ بساحل : ساحل HSPA || س۶است و: است HSA||

(۲)

فص حكمة نفثية في كلمة شيثية

لمّا سبق ذكر معنى «الفص» و«الحكمة» و«الكلمة»، لم يبق ما يجب التنبيه عليه في ترجمة كل فص إلاّ معنى اتّصاف كل حكمة بصفتها و سبب اختصاص تلك الحكمة بالنبي الذي نُسبت إليه الكلمة.

فأقول، «النفث» لغةً إرسال النّفَس رخواً، وههنا عبارة عن إرسال النّفَس الرحماني، أعني إفاضة الوجود على الماهيات القابلة له والظاهرة به؛ أو عن إلقاء العلوم الوهبية والعطايا الالهية في روع من استعدّ لها وقبله ـ قال رسول الله صلى الله عليه و سلم، «إنّ روح القدس نفث في روعي أنّ نفساً لن تموت حتّى تستكمل رزقها؛ ألا فأجملوا في الطلب» ـ؛ أو عن النفث المخصوص(۱۱۶) بأهل علم الروحانية والنيرنج والعزائم والرقي، شرعيها و حكميها: و هويّة الروحانية و بسطها في النّفَس و إرسالها صورةً إلى الأمر المتوجّه إليه.

ارباب علوم روحانيه و اصحاب عزائم وفسون و نيرنجات حكميه و اهل معارف اسماء و حروف و دعوات شرعيه بعد از قرائت و تلفّظ واعمال مخصوصه نَفَس بدان امر متوجّهٌ اليه دردميدند؛ چنانكه مشهور است كه رسول صلى الله عليه وسلم دعوات خواندى ودردميدى؛ وهمچنين از كبار امّت مأثوراست. وحكمت درآن آن است كه باطنْ منطويست برمعاني الفاظ جاريه بر لسان، وهرمعنيي از معاني منطوي برسرّيست از اسرار الهي، كه معبّر ميشود

---

(۱۱۶). وكيفيته أن يُرسل النّفَس من مخرج حرف «الثاء» مضموناً إرسالاً رخواً. منه.

به «روحانیت» آن ؛ و خواننده بثّ آن روحانیت می کند به‌بسط کردن آن‌در نَفَس و ارسال آن به‌حسب‌صورت درآن چیز که متوجّه آن‌است.

پس حاصل معنی این کلام آن‌باشد که خلاصهٔ (۱۱۷)علومی که‌متعلّق است به‌عطاهای حاصل‌آمده ازمرتبهٔ فیّاضیت و مبدئیت حق‌سبحانه، یاخلاصهٔ علوم حاصل آمده برسبیل وهب و تفضّل، لاعلی سبیل‌الکسب والتعمّل ، یا خلاصهٔ علوم روحانیات ، متحقّق وثابت است درحقیقت روحانیت شیث علی نبیّنا و علیه‌الصلوة والسلام .

و إنّما خصّت الحکمة النفثیة بالکلمةالشیثیة لأنّه أوّل إنسان حصل له العلمُ بالأعطیات الحاصلة من‌مرتبة المصدریة والمفیضیة ، ونزلت علیه‌العلومُ الوهبیة الدینیة، ونزلت علیه علومُ الروحانیات والملائکة الخصیصة بالتسخیر والتصریف والتصرّف فی‌الأکوان بالأسماء والحروف والکلمات والآیات وما شاکل ذلك.

ولمّا کان أوّل‌المراتب المتعقّلة التعیّن الجامعُ للتعیّنات کلها ، و له أحدیةُ الجمع ؛ وکان‌المرتبة التی تلیه مرتبة المصدریة والفیّاضیة ؛ و کان آدم علیه‌السلام صورة المرتبة الأولی ، کما کان شیث علیه‌السلام مظهرَ الثانیة،(۱۱۸) قدّم‌الفص الآدمی فی‌الذکر وجعل‌الشیثی تلوه ، موافقاً للوجود الخارجی .

وچون آدم علیه‌السلام بعد از مفارقت هابیل از حضرت وهّابی حق سبحانه و تعالی موهبتی طلبید که تسکین توجّع فقدان هابیل‌به‌آن‌حاصل آید، حق سبحانه شیث را علیه‌السلام از محض وهب بدو عطاء فرمود . (۱۱۹) و همچنین هرچه حاصل شد او را از محض عطاء بود. لاجرم شیخ رضی‌الله عنه

---

(۱۱۷). إنّما اقتصر ههنا علی بعض‌المعانی المذکورة للفص اکتفاء بما سبق فی‌الفص الآدمی. منه.

(۱۱۸). ویفهم من هذا وجه آخر لتخصیص الحکمة النفثیة بالکلمة الشیثیة. منه.

(۱۱۹). و لهذا سمّی «شیثاً» ، لأنّ معناه فی‌اللغة العبرانیة «الهبة» . منه .

دراين فص بحث عطاء و تحقيق بعض اقسامش مي كند و مي گويد ، اعلم أن أعطيات الحق سبحانه ـ «الأعطيات» إمّا بفتح الهمزة وتخفيف الياء جمع «أعطية»، و هي جمع «عطاء» ، فهي جمع الجمع ؛ وإمّا بضمّ الهمزة و تشديد الياء جمع «أعطية» ، على وزن أمنيّة ـ و بالجملة ، فأعطيات الحق سبحانه وتعالى مشتملة على أقسام جمّة و أنواع كثيرة . منها ، أى من تلك الأقسام ، أنه ، أى الحق سبحانه و تعالى، يعطى عطاءً لينعم ، أى يُظهر إنعامه و جوده ، بأن يكون مقصوده تعالى إظهار الانعام خاصة بلا طلب عوض من المعطى له من حمد أو شكر أو غير ذلك . آنچه از يد «الواهب» مى رسد از عطايا جز بهر اظهار جود نيست . و درمقابل آن از موهوبٌ له نه عمل طلبد و نه حمد و نه شكر منعم و نه ثناء .

زهي فيض فضل تو از حد فزون نگنجد در افضال تو چند وچون
منزّه عطايت ز شوب غرض مبرّا نوالت ز نيل عوض

اگر كسي گويد ، «منعَمٌ عليه مطالب است به شكر منعم درشريعت»، جواب گوئيم كه شكر منعم كه برمنعم عليه واجب است از جهت عبوديت است، نه از جهت انعام منعم ،كه هر كس كه شكر منعم حقيقي ازجهت نعمت كند ، او عبد المنعم باشد، نه عبدالله. ولايكون هذا العطاءُ إلاّ من اسمه « الوهاب » ،الذى هو المعطى ابتداءً من غير مقابلة و جزاء ، بحيث يتملّك الموهوبُ له الشيءَ الموهوبَ بعد قبوله إيّاه و وقوعه عنده بأطيب موقع . و تمام ذلك لايكون إلاّ في النشأة الجنانية أوفيما يدوم أثرُه ، كالايمان والتوفيق للأعمال الصالحة، فانّ ماعداها ممّا يتعلّق بهذه النشأة الدنيوية كلها أمانة و عارية واجب ردّها ، فلايتملّكها الموهوبُ له حقيقةً.

و هى ، أى الأعطية الحاصلة الواصلة من اسمه «الوهّاب» إلى القابلين المستعدّين لها، منطوية على قسمين، مندرجين تحتها : أحدهما هبة و عطية ذاتية ، أى مستندة إلى ذات الألوهية ، أحدية جمع جميع الأسماء ؛ إذ الذات من حيث هي هي لا تعطى عطاءً ولا تتجلّى تجلّياً . و ثانيهما هبة و عطية أسمائية من حيث حضرة من حضرات الأسماء ، بحسب قبول المتجلّى له و خصوص قابليته ومقامه .

فان‌قلتَ، «العطايا الحاصلة من‌الاسم «الوهّاب» أسمائية . فكيف‌تنقسم إلى‌الذاتية‌والأسمائية ؟» قلتُ، «المراد ب«العطايا‌الذاتية» مايكون مبدأه الذات‌من غير اعتبار صفة من‌الصفات معها ـ وإن كان لا يحصل ذلك إلاّ بواسطة الأسماء والصفات ، إذ لا يتجلّى الحق سبحانه من حيث ذاته للموجودات إلاّ من وراء حجاب من‌الحجب‌الأسمائيةـ و ب«الأسمائية» مايكون‌مبدأه صفةٌ من‌الصفات من حيث تعيّنها و امتيازها عن‌الـذات . فعلى هـذا يمكن أن يكون بعضُ‌العطايـا الحاصلة من‌الأسم «الوهّاب» ذاتيةٌ.»

فالذاتية ، أى فالعطايا الذاتية ، لا تكون أبـداً الا بتجل إلهى ، أى بتجلّى‌حضرة هذا الأسم الجامع‌الذى هوأحدية‌جمع جميع‌الأسماء ، لابتجلّى الذات الأحدية، لما عرفت غير مرّة أنّ لاحكم ولا رسم ولا اسم ولا تجلّى و لاغير ذلك فى‌الأحدية الذاتية . فيكـون تعيّن التجلّى مـن حضرة الألوهية . فيضاف التجلّى لهذا السرّ ألى ذات‌الألوهية ، لا إلى مطلق الذات. والتجلّى من‌الذات لايكون إلاّ على‌صورة‌المتجلّى‌له ـ وهوالعبد ـ و بحسب استعداده، كما أنّ الحق يظهرفى مرايا الأعيان بحسب استعداداتها و قابلياتها بظهورأحكامه بها. غير ذلك لا يكون .

عطاياى ذاتيه (۱۲۰) را مراتب است: اوّل فيض اقدس است ، كـه فايض مى‌شود از ذات حق هم برذاتش ، و حـاصل مى‌گـردد از او اعيان و استعداداتش. ودويم‌آنكه فايض مى‌شود برطبايع كليهٔ خارجيه ازاين‌اعيان. و سيم‌آنكه‌فايض مى‌شود ازآن‌طبايع براشخاص موجوده به‌حسب مراتب‌ايشان. و اين عطاء ذاتى هميشه احدىّ‌النعت است ـ كقوله تعالى ، «وما أمْرُنا إلا واحدةٌ كَلَمْحٍ بالبصر» ـ و به‌حسب اسماء و صفات و مظاهر و قوابلِ آن متكثّر و متعدّد مى‌گردد. و عطاياى اسمائيه به‌خلاف اين است ، چه صادر از اسم «رحيم» را مضادّت است با صادر از اسم «منتقم» ، از براى تقيّدِ هريك

(۱۲۰). الفيض إذا اعتُبرمن‌حيث‌مشرعه ومحتده كان‌واحداً ويُسمّى بهذا الاعتبار «عطاءً ذاتيـاً» ، لأنّه صادر عن‌الحق بمقتضى ذاته ، لاموجب لـه سواه ؛ وإذا اعتبر تعدّد صور ذلك‌العطاء فى‌القوابل وتنوّعه بحسبها ، سُمّى «عطاءً أسمائياً» . منه.

بـه‌مرتبه‌ای معیّنه. و مصدرِ عطاء ذاتـی از روی اسمـاءْ اسمِ «الله» است و «رحمن» و «رب» وغیر آن از اسماء ذات.

و أما العطايا الاسمائية، فتكون أبداً مع الحجاب، أی مع حجـابية التعيّن الاسمي، بما به‌يمتاز أحدُ الأسماء عن‌الآخر و يغايره، لاغير.

وأهل‌الذوق والوجدان يفرق بينهما، أی‌بين العطايا الذاتية والأسمائية، عند حصول‌الفيض والتجلّی. و يعرف منبع فيضانه بميزانه الخاصّ له‌الحاصل من كشفه. والمراد بـ«أهل الذوق» من‌يكون حكم‌تجلّياته نازلاً من‌مقام روحه و قلبه إلى مقام نفسه و قواه، كأنّه يجد ذلك حسّاً و يـدركه ذوقاً؛ بل يلـوح ذلك من‌وجوههم. قال تعالى، «تَعرفُ في‌وجوههم نَضرة النّعيم». وهذامقام الكمّل والأفراد. ولا يتجلّی‌الحق بالأسماء الذاتية إلّا لهم.

تجلّی سه‌قسم است:

يكی«تجلّی ذات». وعلامتش اگر از بقايای وجودِ سالك‌چيزی‌مانده بود، فناء ذات وتلاشیِ صفات است درسطوات انوار. وآن‌را «صعقه»خوانند، چنانكه حال موسی عليه‌السلام، كه او را بدين تجلّی ازخود بستدند و فانـی كردند؛ «فلمّا تجلّی ربّه للجبل‌جَعَلَه دكّاً و خرّ موسى صَعِقاً». واگر از بقايای وجودِ فانی به‌كلی منخلع شده باشد، و حقيقتش بعد از فناء وجود به‌بقاء مطلق واصل گشته، به‌نورِ ازلیِ ذاتِ ازلی را مشاهده كند. واين خلعتی است كه خاص‌رسول را صلی‌الله عليه وسلم بخشيدند، و شربتی است كه‌خاصه او را چشانيدند. و از صباباتِ (۱۲۱) اين جام جرعه‌ای دركامِ جانِ خواصِ متابعانِ او چكانيدند.(۱۲۲)

قسم دويم از تجلّيات «تجلّی صفات»است. وعلامت‌آن اگرذات‌قديم به‌صفات جلال تجلّی كند ـ ازعظمت و قدرت و كبريا و جبروت ـ خشوع و خضوع بود: «إذا تجلّی‌الله لشیء، خشع له»؛ واگر به‌صفات جمال تجلّی كند ـ از رأفت و رحمت و لطف وكرامت ـ سرور و انس. ومعنی اين نه‌آن

---

(۱۲۱). «الصبابة» باقی آب درمشك وغيره. منه.

(۱۲۲). و اين معنی اقتضاء تفضيل ولی برنبی نكند، چه ولی‌اين‌مرتبه نه به‌خود يابد، بلكه به‌كمال متابعت رسول صلی‌الله عليه وسلم‌يابد.منه.

است که ذات ازلی تعالی و تقدّس به‌تبدّل و تحوّل موصوف بود تا وقتی به‌صفت جلال متجلّی شود و وقتی به‌صفت جمال . ولکن بر مقتضای مشیّت و اختلاف استعدادات گاهی صفت جلال ظاهربود ، و صفتِ جمال باطن ؛ و گاهی برعکس .

قسم سیم«تجلّی افعال» است . و علامت آن قطع نظر از افعال خلق و اسقاطِ اضافتِ خیر وشر و نفع و ضر بدیشان و استواء مدح و ذم و قبول و رد خلق بود، چه مشاهدهٔ مجرّدِ فعلِ الهی سالك را از اضافت افعال به‌خود معزول گرداند .

و اوّل تجلّی که برسالك آید تجلّی افعال بود ، و آنگاه تجلّی صفات ، و بعد از آن تجلّی ذات . شهود تجلّی افعال را «محاضره» خوانند ، و شهود تجلّی صفات را «مکاشفه»، و شهود تجلّی ذات را «مشاهده».

ولا یقبل القابل هذه‌الاعطیة ، أی أعطیات الحق سبحانه ، ذاتیةً کانت أو أسمائیةً ، الا بما هوعلیه ، أی إلاّ بمقدار ما یکون القابلُ علیه ، من الاستعداد ، فانّ التجلّیات فی حضرة القدس و ینبوعِ الوحدة وحدانیةُ النعت، هیولانیةُ الوصف. لکنّها تنصبغ عندالورود بحکم استعدادات القوابل و مراتبها الروحانیة و الطبیعیة و المواطن و الأوقات و توابعها ، کالأحوال و الأمزجة و الصفات الجزئیة. فیُظَنّ لاختلاف الآثار أنّ التجلّیات متعدّدة بالأصالة فی نفس الأمر، و لیس کذلك. قال سبحانه وتعالی ، « و ما أمرُنا إلاّ واحدةٌ کلمحٍ بالبصر». فکما أنّ الحق سبحانه واحد من جمیع الوجوه، کذلك فیضُه وأمره ــ کما أخبر ــ لاکثرة فیه إلاّ بالنسبة إلی القوابل.

اعلم أنّ من المتّفق علیه عند أهل الکشف و أهل النظر الصحیح من الحکماء أنّ حقائق العالَم المسمّاة عند بعضهم بـ« الماهیات الممکنة » غیر مجعولة، و کذلك استعداداتها الکلیة ــ التی بها تقبل الفیض الوجودی من المفیض الحق سبحانه. والوجود الفائض واحد بالاتّفاق بیننا و بینهم، و هومشترك بین جمیع الماهیات الممکنة. فاذا کان کذلك ، فالتقدّم والتأخّر الواقع بین الأشیاء فی قبول الوجود الفائض من الحق لا موجب له إلاّ تفاوتُ استعدادات تلك الماهیات. فالتامّة الاستعداد منها قبلت الفیض أسرعَ و أتمَّ و بدون واسطة،

كالقلم الأعلى المسمّى بـ«العقل الأول» . وإن لم يكن الاستعدادُ تامّاً جداً ، تأخّر القبول ، و كان بواسطة أو وسائط ، كما وقع و ثبت شرعاً و كشفاً و عقلاً .

و الموجب للتفاوت بالنقص والتمام الاستعداداتُ ، لاغير . والفيض واحد ، والاستعدادات مختلفة متفاوتة ، مثل ورود النار على النفط والكبريت و الحطب اليابس والأخضر: فلاشك أنّ أوّلها وأسرعها قبولاً للاشتعال والظهور بصورة النار النفطُ، ثمّ الكبريت، ثمّ الحطب اليابس، ثمّ الأخضر. فأنتَ إذا أمعنت النظر فيما ذكرنا، رأيتَ أنّ علّة سرعة قبول النفط الاشتعالَ قبل غيره، ثمّ الكبريت ــ كما ذُكر ــ ليست إلاّ قوّة المناسبة بين مزاج النفط والنار و اشتراكهما في بعض الأوصاف الذاتية ، التي بها كانت النار ناراً . و كذلك سببُ تأخّر قبول الحطب الأخضر الاشتعالَ إنّما موجبه حكم المباينة التي تضمّنها الحطبُ الأخضر من البرودة والرطوبة المنافية لمزاج النار و صفاتها الذاتية.

و هو ، أي الاستعداد ، قوله، أي ما يدلّ عليه قوله عزّ و علا ، «أعطى كل شيء» ــ سواء كانت شيئيته شيئيةً ثبوتيةً أو وجوديةً (١٢٣) ــ، فانّه كما أنّ الحق سبحانه أعطى الأشياءَ الثبوتيةَ في مرتبة العلم الاستعدادات الكليةَ الغيرَ المجعولة التي بها تقبل الوجود ، كذلك أعطى الأشياءَ الوجوديةَ

(١٢٣). والفرق بين الشيئيتين أنّ شيئية الثبوت هو المذكور في قوله تعالى، «إنّما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون»، وهو الثابت في علم الله سبحانه، لاما هو الثابت عند المعتزلة، فان الثابت عندهم هو المتقرّر المتحقّق في الخارج منفكّاً عن صفة الوجود؛ وشيئية الوجود هو المذكور في قوله، «هل أتي على الانسان حينٌ من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً »، وهو الموجود المتحقّق. هكذا قيل. ولا يخفي أنّهم لو ذكروا في بيان شيئية الوجود قوله تعالى، «خلقتُك من قبلُ ولم تكُ شيئاً» ، لكان أولى ، لأنّ الظاهر أنّ النفي في الآية المذكورة راجع إلى المذكورية، لا إلى الشيئية. قال صاحب التأويلات في معنى هذه الآية، « أي كان شيئاً في علم الله ــ بل في نفس الأمر لقدم روحه ــ و لكنّه لم يُذكر فيما بين الناس لكونه في عالم الغيب وعدم شعور من في عالم الشهادة به». منه.

س ١٣ علا : جل JD || س ٢٥ ولكنه : لكنه JD ||

فی‌مرتبة العین الاستعدادات الجزئیة المجعولة التی بهاتقبل الأحوال‌الوجودیة. فـ«الاستعداد الکلی» ما به‌قبلتَ مثلاً الوجودمن‌الحق‌سبحانه حالَ تعیین الارادة لك من بین‌الممکنات و توجّه الحق‌نحوك للایجاد . و«الاستعداد الجزئی»ما تلبّستَ به بعدالوجود من الأحوال الوجودیة ، إذکلٌ منها یعدّك لما یلیه ، کما قال تعالی، «لتَرْکَبُنَّ طَبَقاً عن طبق» ، أی حالاً هومتولّد عن‌حال. والکلی‌الذی بِه‌قبلتَ وجودك لیس وجودیاً؛ بل هو عبارة عن‌حالة غیبیة‌لعینك الثابتة . وما سواه من‌الاستعدادات الجزئیة المشار إلیها، فوجودیة. وبالجملة، فهو سبحانه «أعطی کلَّ شیء» علماً و عیناً « خلقه » ، أی مـا قدّر لـه من الاستعداد الکلی والجزئی و ما یتبعهما . **فمن ذلك** ، أی من قبیل ما قدّره‌الله سبحانه وأعطاه‌کل شیء، **الاستعداد** ، کلیاً کان أو جزئیاً .

حضرت ذوالجلال‌والاکرام جواد علی الاطلاق و فیّاض علی‌الدوام است. نخست به‌حسب فیض اقدس به‌صوراستعدادات و قابلیات(۱۲۴)تجلّی فرمود ، وخود را درمرتبهٔ علم به‌رنگ همهٔ اعیان بنمود . پس ازآن به‌فیضِ مقدّس اعیان را علی قدر استعداداتهم خلعتِ وجـود بخشید و لباس هستی پوشانید . فالقابل لایکون إلاّ من فیضه الأقـدس ، و المقبولَ إلاّ من فیضه المقدّس .

آن یکی جودش گدا آرد پدید وان دیگر بخشد گدایان را مزید

وبعد اتّصاف الأعیان بالوجود هرحالی از احوالشان معدّ حالی دیگر است، و هر کمالی ممدّ کمالی دیگر أبدالأبدین . استعدادات در فزایش است ، و کمـالاتْ علی حسب‌الاستعدادات درنمایش ؛ نه استعدادات را غایتی ، و نـه کمالات را نهایتی .

---

(۱۲۴). قال بعضهم قدّس‌الله أسرارهم ، «فرق میان قابلیت واستعداد آن است که قابلیت‌وصفی ذاتی‌است بی‌انضمام شرطی وامری زاید، واستعداد تتمّهٔ اوست به انضمام وصفی و امری دیگر خارجی» . و کأنّ هذا القائل أراد بـ«القابلیة» الاستعداد الکلی و بـ«الاستعداد» الاستعداد الجزئی. منه.

تعالی‌الله زهی دریای پرشور کز او برتشنه آرد تشنگی زور
گر از وی تشنه‌ای صد جرعه نوشد برای جرعه‌ای دیگر خروشد
گذشت این‌جست و جوی ازچون و ازچند نه‌آب آخر شود نی تشنه خرسند

وقد یکون العطاء، ذاتیاً کان أو أسمائیاً، **عن سؤال واقع من المعطی له بالحال الاستعدادی**، أوالحال الباعث علی السؤال باللسان. ولم یُرِد رضی‌الله عنه ههنا (۱۲۵) بـ«الحال» ما یقابل الاستعداد؛ بل ما یشملهما جمیعاً: أمّاأولاً،فلأنّه لم‌یکن‌حینئذ أحدُ الأقسام‌الذی‌هو«السؤال‌بالاستعداد» مذکوراً؛ وأمّا ثانیاً، فلأنّه لایصحّ حینئذ قوله، لابد منه، أی من‌السؤال بالحال، فانّه قد یصل‌العطاءُ إلی‌المعطی له من‌غیر سؤال منه بلسان‌الحال، کما إذا صادف کنزاً بغتةً؛ فانّ ذلک ممّا یسأله بلسان الاستعداد، لا بلسان الحال. و مثال السؤال بلسان الاستعداد سؤالُ الأسماء الالهیة ظهورَ کمالاتها؛ وسؤال الأعیان الثابتة وجوداتها الخارجیة. ومثال السؤال بلسان الحال سؤال الجائع یطلب‌بجوعه‌الشبع، والعطشان‌یسأل بعطشه الری. وإلی‌لسان‌الحال أشارمن‌قال،

و فی النفس حاجاتٌ و فیکم فطانة
سکوتی بیانٌ عندکم و خطاب

چه حاجت است‌که گویم‌که حال من چون است
چو روی زرد من از خون دیده گلگون است

و فرق میان استعداد و حال آن است (۱۲۶) که صاحب استعداد را شعور نمی‌باشد به‌تفاصیلِ استعداداتِ جزئیه که مقتضی بود فیضانِ معانیِ جزئیه را، إلاّإذا کان من کمّل الأفراد المکاشفین بأحوال الأعیان الثابتة فی علمه سبحانه، العارفین بسرّالقدر. و صاحب حال را ـ کائناً من‌کان ـ شعور می‌باشد به‌حال خویش، ومی‌داندکه باعث برسؤالْ حال اوست. وأیضاً لابد فی‌العطاء من سؤال الاستعداد، ولا یتخلّف عنه العطاءُ. و أمّا الحال، فهوالباعث علی

---

(۱۲۵). کما أراد فی فصوص‌الحکم. منه.

(۱۲۶). و فی فصوص‌الحکم: «الاستعداد من‌العبد لا یشعر به‌صاحبه، و یشعر بالحال، لأنّه یعلم‌الباعث ـ و هوالحال». منه.

س ۲۴ حاشیة ۱۲۵ : ـ SPA ||

الطلب ، وهو أيضاً من الاستعداد. فلو لم يكن في الاستعداد الطلبُ ، لم يحصل الداعية . ولكن قد يكون العطاءُ بدونه ، و هو لا يقتضي حصول العطاء على القطع .

أو عن سؤال ، أي و قد يكون العطاء عن سؤال ، بالقول باللسان .
والسؤال بالقول مشتمل على قسمين : أحدهما سؤال بالطبع ، بأن يكون الباعثُ على السؤال الاستعجالُ الطبيعي ، فانّ الانسان خُلق عجولاً ؛ يسأل و يطلب الكمال قبل حلول أوانه. و ذلك لأنّ من شأن الطبيعة وطين قابليتها اللازب أن يلتصق بما يستشعر فيه كمالَه عاجلاً . و هذا القسم من السؤال إمّا أن يوافقه سؤالُ الاستعداد أو لم يوافقه. فان وافق، فلابد من وقوع المسؤول في الحال؛ و إن لم يوافق ، فلا يقع في الحال، البتّة .

سائلي كه استعجال طبيعي ــ كه به‌حكم « خُلق الانسان عجولاً » در وي مركوز است ــ باعث مي گردد او را تا ازحق سبحانه و تعالى چيزي مي‌طلبد و ملتمس خود مي‌خواهد ، وحال آنكه هنوز وقت رسيدن آن مطلوب نرسيده است ، هرآينه از سرّ «الأمور مرهونة بأوقاتها» غافل است ، و سؤال او پيش ازوقتْ بي‌حاصل.

چو پيش از وقت در كاري شتابي ز جست و جو بجز حرمان نيابي
نشان ميوه پيدا نيست بر شاخ ميفكن سنگ سوي شاخ گستاخ

و ثانيهما سؤال بغير الطبع ، و هو أيضاً قسمان : (۱۲۷)
الأوّل سؤال امتثال للامر الالهي في قوله‌تعالى ، «ادعُوني أستجب لكم». فهذا السائل هو العبد المحض الذي لايشوب صرافةَ عبوديته نسبةُ اختيار

---

(۱۲۷). وإنّما احتيج إلى هذا التكلّف لأنّ الشيخ رضي‌الله عنه ذكر أوّلاً أنّ السؤال بالقول على قسمين و أورد آخراً ثلاثة أقسام. ولا يبعد أن يقال، «لمّا لم يكن همّة السائل الممتثل متعلّقةً بالمسؤول، فليس سؤاله سؤالاً حقيقةً. فلذلك قال رضي‌الله‌عنه، «على قسمين»، وأورد سؤال الامتثال على سبيل الاستطراد لكونه من قبيل السؤال صورةً.» لكنّ الأنسب حينئذ تأخيره ، لا توسيطه ، كما وقع في الفصوص. و كأنّه رضي‌الله‌عنه وسّطه لطول ذيل القسم الأخير لئلاّ يلزم بُعدٌ بين الأقسام بحسب الصورة. منه.

ولا ارادةُ مطلوب ولا طلبُ مراد، کما قیل ،

سقط اختیاری مـذ فنیتُ بحبّکم عنّی فـلا أرجـو ولا أتـطلّب
لیس المحبُ حقیقـةً مَن یشتهـی أو یشتکی أو یـرتجی أو یرهب

پس سؤال این داعی به‌لسان مقال ازبرای امتثال امرحضرت ذوالجلال است، نه‌ازبرای حصول حاجات و وصول به‌مرادات ـ

چون طمع خواهد ز من سلـطان دین خاك بر فرق قناعت بعد از این
او گدائی خواست شاهی چون کنم او مذلّت خواست عـزّت کی‌تنم

ـچه اومبرّا ست از طلب غیـر حـق و مبـرّا ست از مشاهـدهٔ غیـر جمـال مطلق . نه او را میل مطالب دنیویه ، و نه رغبت مآرب اخرویه ؛ بل‌نظره علی الحق جمعاً فی مقام وحدته و تفصیلاً فی مظاهره . فـاذا اقتضی الحالُ السؤالَ اللفظـی ، سأل عبودیـةً ؛ وإذا اقتضی التفویضَ والسکوت ، سکت.

در بحر صفات پـاك بی‌چون و چرا کشتی صنمم فتاده نی دست و نه پا
ملاح ارادت است بـر من حاکم گر وقفه و گر سیر کنم در دریا

دعاء را ازمانی است خاص که در آن زمان دعاء فاضلتر ؛ و آن وقتی بودکه بنده در دل خود رغبتی صادق و انشراحی و انفساحی و استیناسی به دعاء مشاهده‌کند . و سکوت را اوانی است معیّن کـه در آن اوان سکوت فاضلتر ؛ و آن‌وقتی بودکه بنده در دل خـود هیبتی و تحرّجـی وانقباضی و احتشامی در دعاء یابد . ایـّوب صلوات‌الرحمن علیه درحالت ابتلاء و شداید محنت وبلاءٌ مادام که‌حالش مقتضی رفع بلاء نبود، طریق مصابرت‌می‌سپرد. وچون حالش مقتضی آن‌گشت، فریاد «ربِّ إنـّی مَسّنی الضـّرُّ» برآورد .

نالم ایـرا ناله‌هـا خوش آیـدش از دو عالم نالـه و غم بـایدش

و الثانـی سؤال بما یقتضیه الحکمة و المعرفة ، أی بسبب اقتضاء الحکمة والمعرفة السؤالَ. وذلك لانه ، أی السائل بمقتضی الحکمة والمعرفة، أمیر متصرّف فی رعایاه ـ سواء کان رعیتُه أهـلَ العالم کله أو أهلَ مملکته أو أهل‌داره أوبدنه ـ بقواه العلمیة والعملیة علی‌حسب‌مرتبة السائل، مالك أزمّة أمورهم ، کفیل لمصالحهم ، عالم بأنّ عندالله أموراً من مصالحهم قـد سبق العلمُ الالهی بأنـّها لا تنال إلاّ بعد سؤال ؛ فیسأل الله سبحانه ویدعوه لیحصل

تلك الأمور ویوصلهم إلیها، لأنّه یجب علیه ، أی علی ذلك السائل ، أن یسعی حسب‌المقدور فی ایصال کل ذی حق من رعایاه الی حقه . والذی یدلّ علی هذا الوجوب مثل قوله صلی‌الله علیه و سلم، « ان لاهلك »، الذین یستأهلون لتربیتك،کالأزواج والأولادفی‌الآفاق وکالقوی الروحانیة والجسمانیة فی‌الأنفس، «علیك‌حقاً» ینبغی أن توصلهم إلیه. «و» کذلك «لنفسك»، أمّارةً کانت أو لوّامةً أو مطمئنّةً ، فانّ لها فی کل مرتبة علیك حقّاً یجب إیصالها إلیه. «و» کـذلك « لعینك » ؛ فلا تمنعها عن حقّها ، کالنوم مثلاً ، کل منع . «و» کذلك «لزورك» الذین یزورونك الحدیث . این‌است بیان حال ارباب سؤال به‌لسان مقال .

واز اولیاءالله طایفه‌ای هستند که بالکلیه زبان مقال ازسؤال فروبسته‌اند وهمواره در زاویهٔ سکوت ورضا نشسته.

از رضا که هست رام آن کرام   جستن دفـع قضاهـا شد حـرام
در قضا ذوقی همی بینند خاص   کفرشان آید طلب کردن خلاص

و باعث ایشان بـراین معنی آن است کـه دانسته‌اند کـه هـرچـه حضـرت حق عزّ شأنه از کمال و نقصان و ربـح و خسران نسبت بـا ایشان در قضاء سابقِ خویش تقدیر فـرموده است بی‌آنکه طلب و سؤال و تضرّع و ابتهال ایشان در میان باشد بدیشان خواهـد رسید . پس ایشان به‌تطهیر محل که قابلِ واردات و تجلّیات حقّانی است مشغول گشته‌اند و بـاطن را از کـدورات تعلّقاتِ فانیه وتخیّلات فاسده پاك کرده تا ــ چون‌آینهٔ دلهای ایشان از زنگِ علایق و رنگِ عوایق جلاء یابد ــ اعیان حقایق در وی جمال نماید ، و صورِ تجلّیاتِ الهی مکشوف و معاین شود.

اندیشه را رها کن و دل ساده شو تمام
چون روی آینه که به‌نقش و نگار نیست
چون ساده شد زنقش همه نقشها در اوست
آن ساده رو ز روی کسی شرمسار نیست
چون روی آهنی ز صفا این هنر بیافت
تا روی دل چه یابد کو را غبار نیست

گویم چه یابد او نه نگویم غمش بهست
تا دلستان نگوید کو رازدار نیست

و جماعتی از این طایفهٔ مذکوره بعدازعلم به‌قضاء سابقِ حق سبحانه وتعالی وتقاعد از تلبّس به‌سؤال و دعاء به‌یقین می‌دانند که علم‌حق سبحانه در جمیعِ احوال تابع‌است مرآن امررا که عین ثابتهٔ بنده حالةَ الثبوت در غیب مطلق برآن بوده پیش ازپوشیدنِ خلعتِ وجودِ عینی، وبه‌تحقیق درمی‌یابند که آنچه ازمنافع مرایشان را حاصل استَ وآنچه ازمضار بدیشان واصل‌هم‌از ایشان‌است؛ زیراکه حکم‌قضاء وقدر تابعِ علمِ حق‌است سبحانه، وعلمْ تابعِ معلوم ــ که عین ثابته است. وإلی هذا أشار من قال،

ای عین تو نسخهٔ کتاب اول مشروح درآن صحیفه اسرارِ ازل
احکام قدر چو بوده دروی مدرج حق کرده به‌احکام کتاب تو عمل

و هیچ جماعت از اهل‌الله بزرگ قدرتر و صاحب کشف‌تر از این جماعت نیستند. ایشان‌اند که برسرّ قدر واقف ومطّلع‌اند.

واین جماعت نیز بردوقسم‌اند: یکی آنکه سرّ قدر را علی طریق الاجمال می‌داند، و دیگری آنکه بروجه تفصیل می‌شناسد. و این‌قسم اخیر ــ که مفصّلاً می‌داند ــ اعلی واتمّ است ازآنکه مجملاً می‌داند. (۱۲۸) واین

---

(۱۲۸) . ولیکن این علم تفصیلی دربعضی اوقات نسبت به بعضی از احوال عین ثابته باشد، نه‌نسبت به‌جمیع. قال‌صاحب مفتاح‌الغیب‌قدّس سرّه، «فان قُدّر له» ــ أی‌للانسان ــ «فی وقت شهود حقیقته ، التی هی نسبة معلومیته فی‌علم ربّه أزلاً، و شهد أیضاً أعیان الأحوال اللازمة لتلك‌الحقیقة علی نحوِ ما کان‌الجمیع علیه فی علم‌الله أزلاً ویکون أبداً ، عرف حالتئذ ما یتعیّن لـه من تلك‌الأحوال‌فی‌هذه‌النشأة والدار وماشاءالله من‌العوالم واستشرف علی‌ماتحتوی علیه‌ذاته من‌الأمور بوجه‌جملی مع‌طرف‌من‌التفصیل.... وهذا الاطّلاع مع عزّته وقلّته‌واجدیه والفاهمین له‌یقلّ زمانه ویستحیل دوامه لسرّ یتعذّر کشفه و بیانه.... وصاحب هذا الشأن‌المشار إلیه یکون فی غالب أمره علی بصیرة من أحواله : یستقبلها و یتلقّاها عن‌شهود محقّق بعلم سابق سواء وافقته أولم توافقه وسواء

س۱۷ اوقات: اوقات وSPA||

علم حاصل علی‌سبیل‌التفصیل یا به‌اعلامِ حق باشد بنده را به‌آنچه عین او اعطاء می‌کند ازعلم ، بدان طریق که القاء کند در روح و قلب بنده و اورا دانا سازد بدانکه‌عین‌ثابتهٔ اومقتضیِ این‌احوالِ معیّنه است، بی‌آنکه مکاشف شود به‌عین ثابته و احوالش ؛ یا به‌رفع کردنِ حجاب از روی عین‌ثابته و اطّلاع دادن بر طریانِ انتقالاتِ احوالِ غیرمتناهیه بر آن، تابنده مشاهدهٔ عین ثابته کند ومطّلع گرددبرلوازم واحوالِ او. پس‌اگرعینِ این عبدْ مظهرِ اسمِ جامع‌باشد ـ چون عین ثابتهٔ خاتم‌النبوّة صلی‌الله‌علیه‌وسلم ـ اطّلاع اوبرعین خویش عین‌اطّلاع باشد برجمیع اعیان، چه‌عین اومحیط همهٔ اعیان است، چون احاطهٔ آن‌اسم‌که این‌عینْ مظهرِ اوست مرجمیع اسماء را ؛ واگرقریب باشد بدان عین‌دراحاطه، اطّلاع اوبراعیان به‌حسب آن تواند بود؛ واگر اورا اصلاً احاطه نباشد، جز برعین خویش مطّلع نشود .

واین مکاشف مطّلع برعین ثابتهٔ خود از آن قسم دیگر اعلی است ، چه‌علم او به‌نفس خود به‌منزلهٔ علم‌حق است بدو ، بدان سبب‌که اخذ این هر دوعلم ازمعدن واحداست ـ که آن عین‌ثابتهٔ عبد است. و فرق بین‌العلمین آن‌است که‌علم حق سبحانه بدان عینْ لذاته است، نه به‌واسطهٔ امری دیگر؛ وعلم عبد به‌عین خویش واحوالش به‌واسطهٔ عنایت الهیست درحق او. وعین این عنایت

کانت حسنةً أو قبیحةً عندالناس أو فی‌نفس‌الأمر لعلمه أنّه لامحیص له عنها .

« ویکون فی أدعیته أیضاً کذلک: مااقترن منها بالاجابة، وما تأخّرت عنه‌الاجابة. وأکثر أدعیة من هذا شأنه علی اختلاف صورها مستجابة ، لأنّ کشفه یمنعه أن یسأل إلاّ فیما یجب وقوعه بشرط‌السؤال أو یمکن . و إنّما ذکرتُ «الامکان» من‌أجل ما لم یتعیّن معرفته له‌تفصیلاً ، بل أخفی سرّه فی‌ما أجمل له وأبقی علیه من أسباب‌الردّ والمنع لسرّ الاقتداء والجمع و خفض العبودیة و الرفع» ، أرید قوله علیه‌السلام لمّا ذکر سؤاله ربّه فی‌ثلاث ، فقال، و«سألته أن‌لایجعل بأسهم بینهم، فمنعنیها» الحدیث، وهوصحیح. «فیری‌فیما رأی من صور أحواله التی یستقبلها صورة الدعاء مع‌المنع ، و لا یقدر علی التوقّف والدفع». منه.

س۷ علیه: علیه‌وعلی‌آله JDA|| س ۹ـ۱۰ احاطه، اطلاع : احاطهٔ اطلاع JD||

نیز از جملهٔ احوالِ عین ثابتهٔ اوست. وصاحب این کشف چون به‌عنایتِ حق براحوال‌عین‌ثابتهٔ خویش‌مطّلع شود، دریابدکه این‌عنایت هم ازجملهٔ‌مقتضیات احوالِ عینِ ثابتهٔ‌اوست. لاجرم گوید،

کان قنـدم نیستـان شکـرم　　　هم‌زمن می‌روید و من می‌خورم

امّا بدان‌که عنایت‌حضرت حق وفیض پادشاه مطلق سبحانه وتعالی‌بر دوقسم است: قسمی آن‌است که عین ثابته به‌استعداد خود اقتضاء آن می‌کند؛ و این عنایت به‌حسب فیض مقدّس است وتابع مرعین ثابته را. وقسمی دیگر آنکه ذات الهیه مقتضی آن است، نه‌عین ثابته؛ و این عنایت به‌حسب فیض اقدس است، که اعیان واستعداداتش اثری ازآثار اوست، و فیض مقدّس نیز تابع اوست. فالأمر کلّه یرجع إلیه سبحانه، منه ابتداؤه و إلیه انتهاؤه؛ ولا إله غیره.

(٣)

فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية

«السبّوح» المسبّح والمنزّه عن كل نقص وآفة ، كـ«القدّوس» بمعنى المقدّس. ولمّا كان بعد المرتبة الالهية والمبدئية عالمُ الأرواح ، التي هي العقول المجرّدة ، ولهم تنزيه الحق سبحانه من النقائص الامكانية ـ لأنّ جميع كمالاتهم بالفعل موجودة ، ونقصانهم إنّما هو احتياجهم و إمكانهم بحسب وجوداتهم المتعيّنة وذواتهم المتقيّدة؛ وكل منزّه إنّما هو ينزّه الحق عمّا فيه من النقص ـ أردف الحكمة النفثية بالحكمة السبّوحية. ولمّا كان الغالب على نوح عليه السلام تنزيهُ الحق سبحانه ، لكونه أوّل المرسلين ـ و من شأن الرسول أن يدعو أمّته إلى الحق الواجب المنزّه عن النقائص الامكانية و ينفي الالهية عن كل ما وقع عليه اسم «الغيرية»؛ وإن كان يعلم أنّه أيضاً مجلى إلهي ـ و كان الغالب على قومه عبادة الأصنام، وهو ينزّه عنها، قارن الحكمة السبّوحية بالكلمة النوحية. ولمّا كانت الحكمة السبّوحية عبارةً عن علوم ومعارف متعلّقة بتنزيه الحق سبحانه، صدّر النص المشتمل عليها بالبحث عن التنزيه، فقال ،

التنزيه ، أي تنزيه الحق سبحانه ، **الصادر من العبد المنزه عن أمور** بموجب استحسانه و استقباحه بفكره العادي وعقله العرفي **تحديد و تخصيص** منه للمنزه الحق سبحانه بما عدا ما يثبت له تلك الأمورُ ، اذ قد ميزه أي العبدُ المنزِّهُ الحقَّ المنزَّهَ ، **عما لا يقبل التنزيه عن تلك الأمور ، ولا يكون تلك**

الأمور منتفية عنه. ولاشك أنّ تمييزه عنه تحديد و تخصيص له بما سواه،فيكون التنزيه‌عين‌التحديد. وعلى قياس ذلك، **فالاطلاق أيضاً لمن يجب له‌هذا الوصف،** أى الاطلاق ، و يتقيّد به ، **تقييد لـه بـالاطلاق . فما ثمة** ، أى عندالتقييد بالاطلاق، **الا إله مقيد بالاطلاق** ، أعلاه العبدُ المنزّه باطلاقه ، أى جعل رتبته فوق رتبة المقيّدات بسبب تقييده له بالاطلاق ؛ ولم يتنبّه أنّ ذلك أيضاً تقييد مناف للاطلاق الحقيقى ، إذ الاطلاق الحقيقى يشترط فيه أن يُتعقّل بمعنى أنّه وصف سلبى ، لا بمعنى أنّه إطلاق ضدّه التقييد ـ بل هو إطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين و عن الحصر أيضاً فـى الاطلاق والتقييد و فـى الجمع بين كل ذلك أو التنزّه عنه ـ فيصحّ فى حقّه كل ذلك حال تنزّهه عن الجميع . فنسبة كل ذلك إليه و غيره و سلبه عنه على السواء ؛ ليس أحد الأمرين بأولى من الآخر .

وكما أنّ المنزّه بالتنزيه العقلى ناقص المعرفة ـ لكونه مقيّداً للمطلق و محدّداً لمالاحدّ له ـ فكذلك المشبّه من غير تنزيه غالط ، لأنّ التشبيه تقييد و تحديد أيضاً للمطلق ـ الذى لاحدّ له يقيّده و يحصره . و ذلك لأنّ المشبّه يشبّهه تعالى بالجسمانيات و يحصره فيها ، والمنزّه ينزّهه عنها كذلك . فكل واحدمنهما يقيّده إذن بمفهومه ويحدّده بمعلومه. وحقيقته تعالى تقتضى الاطلاق واللاحصر .

قائل به‌تنزيه بلاتشبيه ازآن جهت كـه مقيّدِ حقِ مطلق است ناقص المعرفه است، زيراكـه محدّدِ حقِّ غير محدود است . پس به‌مقدار آن امور كه حق را ازآن تنزيه‌كرده است ازمعرفت تعيّناتِ نور و تنوّعاتِ ظهورِ او سبحانه محروم و مهجور است.

لا تقل دارُها بشرقىّ نجد — كلُّ نجد للعامرية دار
و لها منزلٌ على كلّ ماء — و على كلّ دِمْنة آثار

و همچنين مشبّه من غيرِ تنزيهٌ ناقص است ـ همچون مجسّمه ، كـه درتشبيه حدى پيداكردند ومطلق را مقيّد دانست.

امّا كسى كه ميان تنزيه و تشبيه جمع كرد وهريك را در مقام او ثابت داشت و حق را سبحانه وتعالى بوصفى التنزيه والتشبيه نعت كرد ، فهوالعارف

المحقّ والکامل المحقّق. قال الشیخ رضی‌الله عنه،

فـان قلتَ بالتنزیـه کنتَ مقیّداً   و إن قلتَ بـالتشبیه کنت محـدّداً
وإن قلتَ بالأمرین کنتَ مسدّداً(۱۲۹)   و کنتَ إماماً فـی‌المعارف سیّداً

یعنـی ، چون دانستی کـه هیچ تنزیهی بـی‌شائبهٔ تقیید نیست ، و هیچ تشبیهی بی‌غائلهٔ تحدید نی ؛ پس اگـر قائل بـه تنزیه شـوی، مقیّدی باشی، و اگـر قائل به‌تشبیه گردی، محدّدی. و اگر بین‌الأمرین جمع کنی، برطریق استقامت و سدادی ، و درمیان اربابِ معارفْ امام و اوستاد ؛ زیرا کـه روی به متابعت انبیاء علیهم‌السلام نهاده‌ای ، و داد این دومقام کما ینبغی داده. تنزیه از حیثیتِ حقیقت و ذات و تجرّد از مظاهرِ کائنات است ، و تشبیه به‌اعتبار ظهور او در مرائی اکوان ونمود او درملابس اشکال والوان. و فی‌المثنوی المولوی‌قدّس سرّ من أفاده :

گاه خرشید و گهی دریا شوی   گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه‌این باشی نه‌آن درذات خویش   ای برون از وهمها وز بیش بیش
از تو ای بی‌نقش با چندین صور   هم موحّد هم مشبّه خیره سر

قدوة المحقّقین شیخ‌صدرالدین قونیوی رضی‌الله عنه درکتاب‌مفتاح الغیب به‌اعتبار مرتبهٔ تنزیه می‌فرماید ، « کل ما یُدرَک فی‌الأعیان و یشهد من الأکوان بأیّ وجه‌أدرکه الانسان وفی‌أیّ حضرة حصل‌الشهود ـ ماعدا الأدراک المتعلّق بالمعانی المجرّدة والحقائق فی‌حضرة عینها بطریق الکشف، ولذلک قلتُ، «فی‌الأعیـان»، أی ما أُدرک فی‌مظهرٍ مـّا، کان‌ماکان ـ فانـّما ذلک‌المُدرَک ألوان و أضواء و سطوح مختلفة الکیفیة، متفاوتة الکمـّیة ، أو أمثلتها تظهر فی عالم المثال‌المتـّصل بنشأة الانسان أوالمنفصل‌عنه من‌وجه علی‌نحوِ مافی‌الخارج أو ما مفرداته فی‌الخارج . وکثرةالجمیـع محسوسة ، والأحدیة فیها معقولة أو محدوسة. وکل ذلک أحکام الوجود ـ اوقل،«صور نسب‌علمه»، أو«صفات‌لازمة له من‌حیث اقترانه بکل عین موجود بسرّظهوره فیهاوبها ولها وبحسبها»،کیف شئتَ و أطلقت ـ لیس هوالوجود ، فانّ‌الوجود واحد ، ولا یُدرَک بسواه من حیث ما یغایره ».

---

(۱۲۹). قوله ، «مسدّداً» ، یعنی جاعلاً نفسک علی طریق‌السداد. منه.

ودر تفسیر فاتحه به‌اعتبار مرتبهٔ تشبیه می‌فرماید، «کل مایُری ویدرك بأیّ نوع کان من أنـواع الأدراك ، فهو حق ظاهر بحسب شأن من شؤونه القاضیة بتنوّعه وتعدّده ظاهراً من‌حیث‌المدارك، التی هی أُحکام تلك‌الشؤون، مع‌کمال أحدیته فی‌نفسه ، أعنی الأحدیة التی هـی منبع لکل وحدة و کثرة و بساطة و ترکیب و ظهور و بطون. فافهم.»

و چون شیخ رضی‌الله عنه تنبیه‌کرد بر نقصان معرفت حق سبحانـه و تعالی به‌حسب صفات تنزیهی فحسب، و حالِ معرفتِ اوبه‌اعتبار تشبیه فقط به مقایسه‌معلوم شد، تصریح می‌فرماید به‌معرفتِ کاملهٔ جامعه بین‌التشبیه والتنزیه، که بنده ازقِبـَلِ شارع به‌آن مأموراست ، و به‌مقتضای شرایع برآن مأجور. پس می گوید، **واعلم أن الطریق الحق الذی طلب** الله سبحانه بمثل قولـه ، «أحبَبتُ» أو «أردتُ أن أعرف ، فخلقت الخلق» ، **أن یعرفوه به هو ما جاءت به‌ألسنة الشرائع** (۱۳۰) المُنزلة علی‌الرسل صلوات‌الله علیهم أجمعین– کما یشیر إلیه قوله ، «وتعرّفتُ إلیهم»، أی بألسنة الشرائع ، «فعرفونی» ، أی علی مـا عرّفتُهم فیما تعرّفتُ إلیهم – **فی وصفه الجامع** بین‌التنزیه والتشبیه ؛ لأنّه تعالی نزّه وشبّه و جمع بینهما فی‌آیة واحدة، فقال، «لیس کمثله شیء»، فنزّه ، «وهوالسمیع البصیر» ، فشبّه . و هـو جمع بینهما . بل فی‌نصف هذه

(۱۳۰). قـال رضی‌الله عنه فی‌الفتح المکـی فی‌تفسیر قـوله تعالی، «ولْیؤمنوا بی»، ولْیکن إیمانهم بی، لا بأنفسهم، لأنّه من‌آمن‌بنفسه، لابالله ، لم یستوعب إیمانُه ما استحقّه . فاذا آمن بی ، وفـّی الأمر حقّه ، فأعطی کل ذی حق حقّه. و هـذا هوالذی یصدّق بالأخبار کلها . ومن‌آمن بنفسه ، فانّه مؤمن بما أعطاه دلیلُه ؛ والذی أمرتُه بالأیمان بـه‌متناقض‌الدلالة متردّد بین تشبیه و تنزیه . فالذی یؤمن بنفسه یؤمن ببعض و یکفر ببعض تأویلاً،لا ردّاً. فمن‌تأوّل، فایمانه بعقله ، لا بی. ومن ادّعی فی‌نفسه أنّه أعلم منّی، فماعرفنی ولا آمن بی. فهو عبد یکذّبنی‌فیمانسَبْتُه إلی نفسی‌بحسن‌عبارة. فاذا سُئل، یقول،«أردتُ‌التنزیه». وهذا من‌حیل النفوس بما فیها من‌العزّة و طلب‌الاستقلال والخروج عن‌الاتّباع. منه.

س ۲۲ یکفر ببعض : یکفر JD ||

الآية ـ وهو قوله، «ليس كمثله شيء» ـ جمع بين التنزيه والتشبيه على قول من يقول ، «إنّ الكاف غير زائدة»، فانّ فيه نفي مماثلة الأشباء لمثله . فمثله المنزّه ، و هو إثبات للمثل المنزّه . وهو عين التشبيه في نفس التنزيه، بمعنى أنّ المثل إذا نُزّه ، فبالأولى أن يكون الحق منزّهاً عن كل مايُنزّه عنه مثلُه ، لأنّ تنزيه المثل المثبت في هذه الآية موجب لتنزيهه بالأحرى والأحقّ . (۱۳۱).

وكذلك النصف الثاني : فانّه صريح في التشبيه ، ولكنّه في التحقيق و تدقيق النظر الدقيق عين التنزيه الحقيقي فـي صورة التشبيه ، لأنّ قوله ، « و هو السميع البصير» ، (۱۳۲) يفيد تخصيصه باثبات السميعية والبصيرية ، بمعنى

---

(۱۳۱). وأيضاً لمّا تقرّر وجوده سبحانه، فانتفاء مثل مثله لايمكن إلاّ بانتفاء مثله ، لأنّه لوكان له مثل ، لكان هو سبحانه مثلاً لمثله، فلا يصحّ حينئذ انتفاء مثله. فافهم. منه.

(۱۳۲). قال بعضهم قدّس الله أسرارهم ، « السمع والبصر و غيرهما من الصفات في أيّ موصوف كان هو لله سبحانه حقيقةً. و قوله تعالى ، « وهو السميع البصير» ، إشارة إلى تخصيصه عزّ وجلّ بالصفات والأسماء » . و في المثنوي المولوي قدّس الله سرّه :

خلق را چون آب دان صاف و زلال / اندر آن تابان صفات ذوالجلال
علمشان و عـدلشان و لطفشان / چون ستارهٔ چرخ درآب روان
پـادشاهـان مظهـر شاهـی حق / عالمـان مـرآت آگاهـی حق
قرنها بـر قرنهـا رفت ای همام / وین معانی بر قرار و بر دوام
آب مبدّل شد دراین جو چند بار / عکس ماه و عکس اختر برقرار
داد داد حـق شنـاس و بخشش / عکس آن دادست اندر پنج و شش
عکس آخر چند پایـد در نظر / اصل بینی پیشه کن ای کج نظر
حق چو بخشش کرد بر اهل نیاز / بـا عطـا بخشیدشان عمر دراز
فربهی گر رفت حق در لاغری / فربهی پنهانت بخشد آن سری
جان چه باشد کش تو سازی مستند / چون بهعشق خویش زندهات میکند

منه .

س ۲ فمثله : فمثل JD ||

أنّه لاسميع ولا بصير فی‌الحقيقة إلاّ هو . فهوالسميع بعين سمع كل سميع و البصيرُ بعين بصركل بصير. فهو تنزيهه تعالى عن أن يشاركه غيرُه فی‌السمع والبصر. وهو حقيقة تنزيه المحقّقين.

فلا يتعداه ، ای لايتجاوز ما جاءت بهألسنة الشرائع فی‌وصفه‌تعالی، عقل منوّر و فهم كامل . بل يؤمن به علی‌الوجه الذی أراده الله من غير تأويل بفكره. فتنزيهه الفكری‌يجب أن‌يكون مطابقاً لما أنزله علی‌ألسنة الرسل‌صلوات الله عليهم و فـی كتبه المنزلـة عليهم ؛ و إلاّ ، فهو منزّه عـن تنزيـه العقول البشرية بأفكارها ، فانّ العقول المتعيّنة فـی‌القوی المزاجية المقيّدة الجزئية مقيّدةٌ جزئيةكذلك بحسبها ــ وأنّی للمقيّد الجزئی‌أن يدرك‌الحقائق المجرّدة المطلقة من‌حيث هی‌كذلك إلاّ أن ينطلق عن‌قيودها ، أو يتقيّدالمطلقاتُ بحسب شهودها و وجودها ؟

هرچه درعقل و وهم و فهم وحواس و قياس گنجد ذات حق سبحانه از آن منزّه و مقدّس است ، چه اين همه محدثات‌اند ، و محدث جز ادراك محدث نتواند كرد . دليل وجود او هم وجود اوست ، و برهان شهود او هم شهود او .

تو بدو بشناس او را نی به‌خود   راه ازو خيزد بدو نی از خرد

و صاحب روشنائی حكيم سنائی فرمايد قدّس سرّه ،

عقل رهبر وليك تـا درِ او   فضل او مر ترا برد بـرِ او
گر نـه ايزد ورا نمودی راه   از خدائی كجا شدی آگاه
بخودش كس شناخت نتوانست   ذات او هم بدو توان دانست
ای شده از نهاد خود عاجز   كی شناسی خدای را هرگز
تو كه در ذات خود زبون باشی   عارف كردگار چون بـاشی
عقل بـی كحل آشنائـی او   بی‌خبر بـوده از خدائی او
نيست از راه وهم وعقل وحواس   جز خدا هيچ‌كس خـدای شناس
عقل را خود كسی‌كند تمكين   در مقامی كـه جبرئيل امين
كم ز گنجشكی آيد از هيبت   جبرئيلـی بـدان همه صولت

س ۱۶ راه : ره || JHD

قدعُلم ممّاذُكر أنّ معرفةالحق سبحانه بعدورودالشرائع وإرسال الرسل إنّما هی بالجمع بین التنزیه والتشبیه علی وجه یطابق ماجاءت به‌الشرائع . و أمّا قبل ورود الشرائع و أخذ العلم والمعرفة منها ، فالعلم به‌سبحانه تنزیهه عن سمات الحدوث والترکیب والافتقار . و هـوالتنزیه المشهور عقلاً ، ولا یتجاوزه العقلُ بمقتضی فکره أصلاً .

فالعارف حقیقةً صاحب معرفتین : إحدیهمـا معرفة یقتضیها العقـل والدلیل قبل ورود الشرائع و أخـذ العلم والمعرفـة منها . و ثانیتهما معرفة تلقاها العارف وقَبِلَها من قِبَل الشارع . ولکن شرطها ، أی شرط المعرفة المأخوذة من الشارع ، أن یرد العـارفُ علم ماجاءت الشرائع به عن الـدلیل العقلی الی الله سبحانه و یؤمن به و بکل ماجاءت به‌الشرائع علی الوجه الذی أراده‌الله سبحانه، من غیر تأویل بفکره ولا تحکّم علی ذلك برأیه وأمره ، لأنّ الشرائع إنّما أنزلها الله سبحانه لعدم استقلال العقول البشریة بادراك الحقائق علی ماهی علیه فی علم‌الله سبحانه.

فان کشف اللهُ سبحانه له ، أی للعارف، عن العلم بذلك، أی بماجاءت به‌الشرائع ، و وهبه علماً بمراده من‌الأوضاع الشرعیة و مَنَحه اطّلاعاً علـی حکمه من الأحکام الدینیة الأصلیة و الفرعیة بالأخبارات الالهیة ـ التی یحیلهـا العقلُ بقوّته‌الفکریة ـ فذلك الکشف والاطّلاع من باب العطاء الالهی والفیض الرحمانی الذاتـی . وقید «الذاتی» لم یوجد فی بعض النسخ . و قد تقدم بیان العطاءالالهی و أقسامه فی فص شیث علیه السلام؛ فمن أراد الوقوف علیه، فلیرجع إلیه .

هرچندعقل به‌قوّتِ فکریه و دلایلِ نظریه تنزیهِ حق کند، چنان‌نباشد که بـه اتبّاعِ رسل کند ، چـه فرمودهٔ رسل فرمودهٔ حق است سبحانـه ؛ و چنانچه حق ذات خودرا دانـد ، کسی دیگر نداند . و یکـی از حکمتهای ارسال رسل صلوات الله علیهم آن است که عقول بشری به‌استقلال از ادراكِ حقایقِ اشیاءْ عاجز است ـ و چگونه عاجز نباشد ، کـه عقل نیز مقیّد است به‌آنچه حاصل است‌نزد او وازآن تجاوز نمی‌تواندکرد؛ والله تعالی شأنـه أن یحیط به‌فکرٌ .

واگر علی سبیل الندره بعضی ازعقول چنان افتد دراستعداد خویش که دریافت حکمت احکام حق تعالی بروجهی تواندکرد که مطابق فرمودهٔ رسل باشد وموافق اوضاع شریعت، این از قبیل فیض الهی و تعلیم‌سبحانی باید شمرد ، و اضافت آن به‌فکر عقل نتوان کرد .

پس تنزیه و تقدیسی که لایق جناب رب‌الارباب است‌آن باشد که انبیاء و رسل ازآن اخبارکرده باشند به‌لسان شریعت خود ، یاآنکه سیمرغ روح کاملی به‌ذروهٔ کوه قاف معارف برپرد وغطاء ازبصر بصیرت او برداشته شود، تابه‌مکاشفه و مشاهده بیند آنچه بیند و رسد به‌آنچه رسد ؛ «فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» وصف حال او گردد. هرتنزیه و تقدیس که اوکندالبتّه موافق شریعت باشد ، که از منبع حقیقت آورده بود ؛ و معتمد علیه آن است، زیراکه ازکشف تام‌آید ، و باقی خام و ناتمام بود.

اعلم أنّ المعرفة الحاصلة للعقلاء توجب باتّفاقهم و تقتضي باجماعهم وإطباقهم تنزيه الحق سبحانه عن صفات المحدثات والجسمانيات وسلب النقائص عن جنابه و نفي النعوت الكونية الحدوثية عنه . فالعقول مطبقة على ذلك . ولو كان المراد الالهي من معرفته هذا القدر، لكان بالعقول استغناء عن إنزال الشرائع والكتب و إظهار المعجزات والآيات لأهل الحجب. ولكنّ الحق سبحانه وتعالى غني عن تنزيه العقول بمقتضى أفكارها المقيّدة بالقوى الجزئية المزاجية ويتعالى عن إدراكها مالم تتّصل بالعقول الكلية. فاحتاجت من حيث هي كذلك في معرفته الحقيقية إلى اعتناء ربّانـي و إلقاء رحماني يهبها استعداداً لمعرفة ما لا يستقلّ العقول البشرية بـادراكه مع قطع النظر عن الفيض الالهي . فلمّا جاءت ألسنة الشرائع بالتنزيه و التشبيه والجمع بينهمـا ، كان الجنوح إلـى أحدهما دون الآخر باستحسان فكري تقييداً أو تحديداً للحق بمقتضى الفكر والعقل من التنزيه عن شيء اوأشياء أوالتشبيه بشيء أو أشياء. بل مقتضى العقل المنصف المتّصف بصفة نصفة أن يؤمن بكل ما وردت به الشرائع على الوجه المراد للحق من غير جزم بتأويل معيّن ولا جنوح إلى ظاهر المفهوم العامّ ، مقيّداً بذلك ، ولاعدول إلى ما يخرجه عن ظاهر المفهوم من كل وجه، محدّداً لذلك.

ولكنّ الأحق والأولى أن نأخذ القضية شرطيةً ، فنقول ، إن شاء الحق

سبحانه ، ظهر في كل صورة ؛ و إن لم يشاء ، لم تنضف إليه صورةٌ . بل الحق أنّ الحق منزّهٌ في عين التشبيه و مطلقٌ عن التقيّد والحصر في التشبيه و التنزيه. و ذلك لأنّ التنزيه عن سمات الجسمانيات و صفات المتحيّزات تشبيه استلزامي وتقييد تضمّني بالمجرّدات العرية عن صفات الجسمانيات من العقول والنفوس ـ التي هي عرية عن سمات المتحيّزات ، برية عن أحكام الظلمانيات. وإن نزّه الحقُ أيضاً منزّهٌ عن الجواهر العقلية والأرواح العلية والنفوس الكلية، فذلك أيضاً تشبيه معنوى بالمعاني المجرّدة عن الصور العقلية والنسب الروحانية و النفسانية. وإن نزّه عن كل ذلك، فذلك أيضاً إلحاق للحق بالعدم، إذ الموجودات المتحقّقة الوجود والحقائق المشهودة على النحو المعهود منحصرة في هذه الأقسام الثلاثة ؛ والخارج عنها تحكّم وهمي و توهّم تخيّلي ، لا علمي ؛ و ذلك أيضاً تحديد عدمي بعدمات لاتتناهى. وعلى كل حال، فهو تحديد وتقييد.

و ذلك تنزيه ليس له في التحقيق وجه سديد ، و حقيقة الحق المطلق تأباه و تنافيه . ولاسيّما و قد نزلت الشرائع بحسب فهم المخاطب على العموم، ولا يسوغ أن يخاطب الحقُ عبيدَه بما يخرج عن ظاهر المفهوم. فكما أمرنا أن نكلّم الناس بقدر عقولهم ، فلا يخاطبهم أيضاً كذلك إلاّ بمقتضى مفهومهم و معقولهم. ولو لم يكن المفهوم العامّ معتبراً من كل وجه ، لكان ساقطاً ، و كانت الأخبارات كلها مرموزةً . و ذلك تدليس، (۱۳۳) والحق تعالى يجلّ عن ذلك. فيجب الايمان بكلِ ما أخبر به من غير تحكّم عقلي ولا تأويل فكرى ، إذ لا «يعلم تأويله إلاّ اللهُ والراسخون في العلم يقولون آمنّا به». (۱۳۴)

---

(۱۳۳). «التدليس» ... كتمان عيب السلعة عن المشترى ؛ و «المدالسة» كالمخادعة». صحاح .منه.

(۱۳۴). قال بعضهم قدّس الله أرواحهم، جملهٔ صفاتی كه در قرآن و حديث آمده است، وعقل و وهم ما از آن معنی تشبيه فهم می كند و از ادراك حقيقت آن كما هو مراد الله ورسوله في نفس الأمر قاصر اند واز آن جهت به تأويل ميل می كنند ـ مثل «وجه» و «عين» و «يد» و «يمين» و «اصبع» و «قبضه» و «جنب» و مانند اينها و همچون «ضحك» و «تعجّب» و «تردّد» و امثال اينها ـ اين جمله را صفات او می بايد دانست و به وی اضافت كرد، امّا نه به معنی تشبيه و تأويل و تصرّف به عقل و وهم در اين جمله، بل به معنی ای كه او داند و او خواهد و لايق حضرت او باشد. منه

و حيث أقرّت العقول بالعجز عن إدراك الحقائق ، فعجزها عن إدراك حقيقة الحق أحق ؛ فلاطريق لعقل عاقل ولا وجـه لفكر مفكـّر أن يتحكـّم على الذات الالهية باثبات أمر لها أوسلب حكم عنها إلاّ باخباره عن نفسه، فانّ الذات المطلقة غير منضبطة في علم عقلي ولامدركة بفهم فكري، ولا سيـّما لاوجه للحكم بأمر على أمر إلاّ بادراك المحكوم به وبالمحكوم عليه وبالحكم حقيقةً وبحقيقة النسبة بينهما. وهذا مقرّر عقلاً وكشفاً و إيماناً؛ فليس لأحد أن يتحكـّم بفكره على إخبارات الحق عن نفسه و يأوّلـها على ما يوافق غرضه ويلائم هواه ؛فانّ الاخبارات الألهية مهما لم يرد فيها نصٌ بتعيين وجـه و تخصيص حكم ، فهي متضمـّنة جميع المفهومات المحتملة فيها من غير تعيين مفهوم دون مفهوم . وهي إنمـّا تنزل في العموم على المفهوم الأوّل و في الخصوص على كل مفهوم يفهمه الخاصّةُ من تلك العبارة . (١٣٥) والحق إنـّما ذكر تلك العبارة عالمـاً بجميع المفهومات ، محيطاً بها. وجميعها مراد له بالنسبة إلى كل فـاهم ؛ ولكن بشرط الدلالة اللفظية بجميع وجوه الدلالة المذكورة على جميع الوجوه المفهومة عنها في الوضع العربي أو غيره، أيّ لغة كانت تلك الاخبارات بها؛ لأنّ للحق ظهوراً في كل مفهوم و معلوم و ملفوظ ومرقوم ، وفي كل موجودٍ موجودٌ ، سواء كان من عالم الأمر أو من عالم الخلق أو من عالم الجمع. فهو الظاهر في الكل بالكل، و هـو عين الكل والجزء وكلٌ الكل. فهو الظاهر فـي كل مفهوم بحسبه ، غير

---

(١٣٥). و في تفسير الفاتحة : ما من كلمة من كلمات القرآن ممـّا يكون لها في اللسان عدّةُ معانٍ إلاّ وكلها مقصودة للحق ؛ ولا يتكلـّم متكلـّم في كلام الحق بأمر يقتضيه اللسان الذي نزل به، ولا يقدح فيه الأصولُ الشرعية المحقـّقة ، إلاّ وذلك الأمر حق ومراد الله، فامـّا بالنسبة إلى الشخص المتكلـّم و إمـّا بالنسبة إليه وإلى من يشاركه في المقام والذوق والفهم . ثمّ كون بعض معاني الكلمات في بعض الآيات والسور أليق بذلك الموضع و أنسب الأمور مستروحة من قرائن الأحوال، كأسباب النزول وسياق الآية والقصـّة أوالحكم أورعاية الأعم والأغلب من المخاطبين وأوائلهم ونحو ذلك. فهذا لاينافي ماذكرنا، لأنّ للقرآن ظهراً و بطناً وحدّاً و مطلعاً، ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن أو إلى سبعين. منه.

س ٨ بتعيين : بتعين SDP ||

منحصر فيه ولا في‌غيره من‌المفهومات . و هوالباطن عن كل فهم و مفهوم ، إلاّ من‌رزقه‌الله تعالى فهمَ الأمرعلى ماهوعليه: وهو أن‌يرى أنّ العالم صورةالحق، وهوية العالم هويةالاسم «الظاهر»، وصورة العالم هوالاسم «الظاهر» ، و هوية العالم هوالاسم «الباطن». وهو من‌حيث هوالمطلق عن‌التقييد بالظاهر والباطن و الحصر في‌الجمع بينهما : و هو الغيرالمتعيّن المطلق مطلقاً في‌عين تعيّنه بعين كل عين من‌أعيان العالم. فافهم. والله الملهم.

حضرت حق سبحانه وتعالى متجلّى وظاهر است درهرمفهوم ومدرك، ومختفيست وباطن ازهر فهم وادراك ــ مگر ازفهم‌كسى كه همهٔ عالم راصورت حق ومظهرِ هويتِ او داند، و درمقام اضمحلالِ رسوم و آثارِ هستى موهومِ خويش به‌حكمِ «بى‌يبصر» هم به بصرِ حق مشاهدهٔ او درجميعِ مظاهر تواند . بايزيد رحمه‌الله مى گويد ، « سى‌سال است كه باحق سخن مــى‌گويم ، و خلق پندارندكه باايشان مى گويم». امّا ببايد دانست كه اين فهم‌نيز به‌حسب ظهورو تجلّى حق است، نه‌به‌حسب حقيقت، ازآنكه حقيقت وذات حق‌ابداً از مدارك فهومْ بيرون وازحيّز احاطه افزون است.

«آن» مگو چون دراشارت نايدت　　دم مزن چون در عبارت نايدت
نــى اشارت مى‌پــذيرد نــى نشان　　نى‌كسى زو علم دارد نى عيان

ومشاهدهٔ او به‌حسب ظهور وتجلّى بروجه تفصيل در جميع مظاهرش‌نيز متعذّر است، زيرا كه تفاصيلِ مظاهر حق سبحانه غيرمتناهى است، اگرچه به حسبِ امّهاتْ نهايت پذير تواند بود. والله أعلم .

(۴)

فص حكمة قدوسية في كلمة ادريسية

إنّماذكرالشيخ رضي‌الله‌عنه إدريس‌بعدنوح‌لمناسبة مخصوصة‌بينهمامن حيث أنّ الصفة القدّوسية تلي الصفة السبّوحية في‌المعني والمرتبة : فانّ « السبّوح » هوالمبرّأ المنزّه عن أن يلمّ به نقصٌ، (۱۳۶) و « القدّوس » هو الطاهرالمقدّس عمّا يتوهّم فيه من إمكان تطرّق نقصٍ مّا إليه يشينه.(۱۳۷)

وأمّا سرّاختصاص هذه‌الصفة بادريس، فلأجل‌أنّ الكمال‌الذی حصل له إنّما كان بطريق التقديس. وهو تروحنه وانسلاخه عن‌الكدورات الطبيعية و النقائص العارضة له من‌المزاج العنصرى.

«قدّوس» به‌معنی مقدّس است، مشتق از تقديس. و «تقديس» در لغت تطهير است و دراصطلاح تطهير حق ازهرچه لايق جناب او نيست ، از امكان و

---

(۱۳۶). ففی السبّوحية نفی تطرّق النقص ، و في‌القدّوسية نفی إمكان التطرّق. فالقدّوس أبلغ، ولهذا أخّر. منه.

(۱۳۷). قال بعضهم، التقديس هو تطهير الذات عمّا يشوب به‌صرفَ تنزّهها و خالص إطلاقها من‌التبعيد عن‌القيود الذی يستلزم التحديد علی ما يتضمّنه معنی التسبيح. فيكون أتمّ فی‌تأدية تلك‌الحقيقة منه ، و لذلك تراه مطلقاً منتسباً إلی‌الحق‌دون‌التسبيح في‌قوله تعالی، «و نحن نُسبّحُ بحمدك و نُقدّسُ لك». منه.

س۱۲ النقص: لنقص JD ||

احتیاج و نقایص کونیه مطلقاً ، و ازجمیع آنچه معدود باشد ازکمالات نسبت‌با غیر او از موجودات مجرّده و غیر مجرّده ؛ زیرا کـه حق سبحانه و تعالی و کمالات ذاتیهٔ او اعلاست ازهرکمال که مدرك‌گردد به‌عقل ووهم وخیال،چنانکه اهل کمال درمخاطبهٔ جناب کبریاء وجلال او گفته‌اند ،

ای پاك ز نقص وای مبـرّا ز عدم   در وصف توکی پیش نهد عقل قدم
کی کور به‌سمع بیند الوان وصور   یا کر بـه بصر بشنود الحان و نغم ،

از آنکه کمالات منسوبه به‌غیر حق متنزّل است از مقام اصلـی ومتقیّد وخارج از اطلاق حقیقی و متفرّع برکمال الهی .

و «قدّوس» از روی کیفیت و کمیت اخص است از «سبّوح» ، یعنی اشدّ و اکثراست درتنزیه ، چنانکه درمقام تنزیه به‌حسب ذات می گوئی، «جلّ الحق أن یُنزّه و یُشبـّه». پس تنزیه می کنی ازتنزیه وتشبیه. و این اگـرچـه نوعیست از تنزیه، ولی مبالغه در وی بیشتر است، چنانکه «فناء عن‌الفناء» ابلغ است از «فناء».

و می‌شایدکه گویند،«تسبیح» تنزیه است به‌حسب مقام جمع فقط ، و «تقدیس» به‌حسب مقام جمع و تفصیل ؛ پس از روی کمیت اکثرباشد .» ولهذا می گویند ، «تنزیـه نوح علیه‌السلام تنزیه عقلی بود ، و تنزیه‌ادریس علیه‌السلام تنزیه عقلی و نفسی.»(۱۳۸)

وچون این حکمت را از روی معنی ومرتبه مناسبتی باحکمت متقدّمه

---

(۱۳۸). و الفرق بین التنزیه النوحـی والادریسی أنّ دعـوة نــوح علیه‌السلام وذوقه تنزیه عقلی ، وتنزیه إدریس علیه‌السلام تنزیه عقلی و نفسی، فانّ إدریس علیه‌السلام ارتاض حتـّی غلبت روحانیتـُه علی‌طبیعته و مزاجـه ، فتروحن وکان کثیرالانسلاخ والمعراج. وخالط الملائکة والأرواح وعاشرهم. و خـرج عن صنف البشر وبقی ستـّة عشر سنةً لم ینم ولـم یأکل، حتـّی بقی عقلاً مجرّداً و عرج به‌إلی السماء ؛ بخلاف نوح علیه‌السلام ، لأنـّه‌کان قائماً بحظّ النفس والروح و تزوّج، و ولد له، وهوالأب‌الثانی. فتنزیه إدریس‌أبلغ وأتمّ ، فانـّه نزّه‌الحق من‌حیث تعیـّنه فی‌عینه عن‌أوساخ الطبیعة والجسمانیات وبقی‌فی‌نفسه عقلاً مجرّداً، وسقطت عنه شهوتـُه. منه.

بود ، شیخ قدّس سرّه هردو را مقارن یکدیگر ساخت . و چون ابلغ به‌تأخیر اولی است، قدّوسیه را از سبّوحیه تأخیر کرد، باوجود آنکه نوح علیه‌السلام به‌حسب زمان از ادریس علیه‌السلام متأخّر است. (۱۳۹)

و این حکمت را تخصیص به ادریس علیه‌السلام از آن جهت مناسب دید که ادریس مبالغه داشت در تطهیر نفس خویش بـه‌ریـاضات شاقّه و در تقدیس از صفات حیوانیه ، تـا روحـانیت او بـر حیوانیتش غـالب شد ، و کثیرالانسلاخ گشت از بدن وصاحب معراج آمد، و او را مخاطبه باملایکه‌و ارواح مجـرّده دست داد . وگویند ، «شانزده سال نخورد و نخفت ، تاعقل مجرّد باقی‌ماند .»

ولمّا نزل فیه‌علیه‌السلام أنّه رُفـع مکاناًعلیاً، وکان‌العلوّ علی‌قسمین، أشار رضی‌الله‌عنه‌إلیهما بقوله، العلو ، أی‌العلوّ المتفاهم‌لجمهورالخلائق،(۱۴۰) علوان :

أحدهما علو مکان . و مـا یقتضی نسبةَ العلوّ المکانی إلیه سبحانه هـو مثل قوله تعالی ، « الرحمن علی‌العرش استوی »، فانّ‌العرش‌أعلی‌الأماکن، و هومستوٍ علیه بحسب ظهوره فیه . (۱۴۱) و مثل العماء المذکور فی قولـه

(۱۳۹). روی ابن‌الجوزی فی‌تأریخه عن‌ابن عباس رضی‌الله عنهماأنّه قال، «أوّل نبی بُعث فی‌الأرض بعد شیث إدریس علیهما السلام .» ونقل أیضاً عن علماء السیر أنّ‌الله تعالی نبّأ إدریس فی‌حیوة آدم علیه‌السلام قد مضی من عمرآدم ستّمائة واثنتان و عشرون سنة . و ذکر أیضاً أنّ نوحاً علیه‌السلام ولد بعد وفاة آدم بمائة وستّ وعشرین سنة، وهو من أولاد إدریس ، فانّه نوح بن لمک‌بن متوشلخ بن‌إدریس علیهما السلام. منه.

(۱۴۰). وإنّما قیّد بذلك لمکان العلوّ الحقیقی الذاتی، کما سیجیء. منه .

(۱۴۱). قال بعضهم قدّس‌الله أرواحهم، «حق‌تعالی برعرش‌مستویست» نه به‌معنی‌ای‌که مفهوم خلق باشد از استقرار و تمکّن وجهت‌ونشستن وخاستن و تکیه زدن و احاطهٔ ذات او به مکان یـا احاطهٔ مکان به‌ذات او ، تعالـی‌الله عن ←

س ۱۶ حاشیة ۱۳۹ : — JHSD ||

صلی‌الله علیه وسلم ، «کان في عماء ما فوقه هواءٌ و ماتحته هواءٌ» ، فی‌جواب الأعرابی حیث‌قال، «أین کان ربّنا قبل أن یخلق‌خلقه؟». و مثل السماء المذکورفی قوله تعالی، «وهوالّذی فی‌السّماء إلهٌ» ، و فی‌الحدیث الوارد بنزوله سبحانه کلّ لیلة إلی‌السماء الدنیا. (۱۴۲)

و ثانیهما علو مکانة ، أي مرتبة. ومایقتضی نسبة علوّ المکانة إلیه‌قوله، « کل شيء هالك الا وجهه » ، وقوله ، «و إلیه یُرجَعُ الأمرُ کلّه»، وقوله، «ءَإله مع‌الله»؛ إذ البقاء مع هلاك الأشیاء وکونه مرجع‌الأمور والانفراد بالالهیة منزلة عظیمة ومکانة رفیعة ، لایمکن أن تکون فوقها مرتبةٌ . و قد یخصّ علوّ المکانة بولاة الأمر ــ کالسلطان والحکّام والوزراء والقضاة ــ وکل ذی منصب. ویُسمّی ماعدا ذلك ، «العلوّ الصفاتی»، (۱۴۳) کعلوّ العلماء علی‌غیرهم بسبب صفة‌العلم. والأوّل فی‌معرض الزوال بخلاف الثانی .

ثمّ اعلم أنّ نسبة العلوّین‌المکانی والمرتبی إلیه سبحانه إنّما هی بحسب المراتب والمظاهر والأسماء والصفات. و أمّا بحسب الذات، فهومنزّه

→ جمیع‌ذلك علوّاً کبیراً ؛ بلکه به‌معنی‌ای که از استواء اوخواهد ولایق حضرت اوباشد. و«هرسحری به‌آسمان دنیا نزول کند» نه‌چنان نزولی که مفهوم‌ماست‌از انتقال ازمکان به‌مکانی، بل‌نزولی که او داند واو خواهد ولایق حضرت اوباشد؛ و«به‌بندگان خود می گوید که هیچ خواننده‌ای هست تااورا اجابت‌کنم، وهیچ آمرزش خواهنده‌ای هست تا او را بیامرزم ، وهیچ توبه‌کننده‌ای هست که از گناهان و طلب هوای نفس خود به‌من وطلب رضای من باز گسردد تا من او را قبول‌کنم و به‌توفیق وهدایت او باز گردم؟» این‌جمله بگوید نه‌همچون گفتارما، بل چنانکه او داند و او خواهد ولایق حضرت اوباشد. منه.

(۱۴۲). قال رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم ، « إن الله تعالی ینزل کلّ لیلة إلی‌السماء الدنیا ، فیقول ، « هل من تائب، فأتوب علیه ؛ هل من مستغفر ، فأغفرله ؟» .» منه.

(۱۴۳) . فعلی هذا یکون القسمة مثلّثةً ؛ و إذا ذُکر العلوّ الذاتی ، صارت مربّعةً.منه.

س ۱۷ خود : – JD ||

عنهما. أماتنزّهه عن‌العلوّ المكاني، فواضح لعدم تحيّزه. و أما التنزّه عن‌علوّ المكانة، فلأن‌ّكل عليّ بمكانة، فانّه يتقيّد بها ؛ و إن‌ّعلوّه إنّما يثبت فيها من حيث هي لاغير. وهو سبحانه يتعالى عن ذلك. فلا اشتراك بين‌الحق سبحانه و بين‌غيره فيما يفهمه الجمهورُ من‌العلوّ. ولذلك‌قال‌سبحانه،«سَبِّحِ اسمَ ربِّكَ الأعلى»، بمعنى‌أنّه متى‌أضيف‌العلوّ إلى‌الحق بحسب‌معتقدهم، فالحق أعلى‌من ذلك. والسرّفيه أن‌ّالحق‌في كل‌متعيّن‌غيرمتعيّن.فكماينتفي‌عنه‌الاشارةُالحسيّة، ينتفي عنه الاشارة العقلية. فتقدّس عمّا يُتوهّم فيه من الاشتراك بسبب المفهوم من المعية حيث أخبر أنّه تعالى مع كل شيء، مع أنّ الأشياء لا تخلوعن‌أحد العلوّين. فهوسبحانه مقدّسٌ عن مفهوم الجمهور من‌العلوين، منزّهٌ عنه.فعلوّه حيازتُه الكمالَ المستوعبَ كلَّ وصفٍ وعدمُ تنزّهه عمّا يقتضيه ذاتُه من حيث إحاطتها و اتّسامُ كل وصف بصفة الكمال من حيث إضافة ذلك الوصف إليه . فاعلم ذلك ؛ تعرف سرّ العلوّ الحقيقي الذاتي‌اللائق إضافته إلى‌الحق و تنزّهه عن‌العلوين المفهومين للجمهور المضافين إلى‌الغير .

و الناس موصوفون بالعلوّين ، لأنّهم دائـرون بين علم بالله وعمل لـه سبحانه . فبعضهم يترقّـون فـي‌مراتب العلم بـالله ، كالعارفين ؛ و بعضهم يتدرّجون في درجات العمل ، كالعبّاد والزهّاد ؛ و بعضهم يجمعون بينهما ، كالكمّل . فالعمل الصالح الخـالص للمكان العلي ، يعنى أنّه يثمر العلـوَّ المكانى ، كالجنّة و درجاتها . والعلم بالله للمكانة العلية ، فانّه يوجب العلوَّ في مراتب القرب‌إلى‌الله سبحانه. و ذلك لأنّ المكانة للروح ، كما أنّ المكان للجسم. والعلم روح‌العمل، والعمل جسده. فاقتضى‌كلٌ منهما بحسب‌المناسبةما يشبهه ويماثله. فعلوّ المكانة للعالِم، وعلوّ المكان للعامل ؛ و من‌جمع بينهما ، فله العلوّان .

اعيان ثابته ــ که عبارت ازحقايق‌موجودات است ــ صورعلميّه‌ايست که موجود نيست مگر درعلم‌حق. واعيان را دو اعتباراست : اول‌آنکه‌اعيانْ مراياى وجودِ حق و اسماء حق و صفاتِ حق است . دوم آنکه وجـودِ حق مرآتِ آن اعيان است. پس به‌اعتبار اول ظاهر نمى‌شود درخارج مگروجودى که متعيّن است درمراياى اعيان ومتعدّد است به‌تعدّدِ اعيان . پس برمقتضاى

این اعتبار غیر از وجود حق درخـارج هیچ نیست ، و اعیان را ثبوتی جز در حضرتِ علم‌نه، وبوئی ازوجود خارجی بمشامِ اعیان‌نرسیده است. واین‌بیانِ حالِ موحّدیست که شهود حق بروی غالب است .

از قمّهٔ عرش (۱۴۴) تا بـه ایوان سماك
وز طارم چرخ تا به مطمورهٔ خاك (۱۴۵)
هر ذرّه کـه هست آینهٔ خورشید است
در دیـدهٔ آن کـو نظـری دارد پـاك

و به‌اعتبار دوم در وجودْ غیر ازاعیان هیچ نیست ؛ و وجودحق ـ که مرآتِ اعیان است ـ درغیب است و متجلّی و ظاهر نیست مگر از وراء تتقِ غیب وسرادقاتِ جمال وجلال. واین بیانِ حالِ کسی است که‌شهود خلق‌بروی غالب‌است. وإلی هذین‌الاعتبارین أشار من‌قال،

انـدر نظر کمّل اربـاب فهوم خالق مشهود است و خلایقْ موهوم
و انـدر نظر طایفـهٔ محجوبـان خلق‌است که ظاهر استوخالق‌مکتوم

امّا محقّق همیشه مشاهدهٔ هردو مرآت می کند، (۱۴۶) اعنی مرآت اعیان و مرآت حق، و مشاهدهٔ صوری کـه در هر دو مرآت است بی‌انفکاك و امتیاز . (۱۴۷)

---

(۱۴۴). «القمّة» أعلی‌الرأس و أعلی کل شيء. منه.

(۱۴۵). «المطمورة» حفرة یُطمر فیها الطعام، أي یُخبأ. منه.

(۱۴۶). قال‌الشیخ رضی‌الله عنه، إیّاکم والجمع والتفرقة، فانّ‌الأوّل یورث الزندقة والالحاد ، والثانی تعطیل الفاعل المطلق . وعلیکم بهما ، فـانّ جامعهما موحّد حقیقي، و هوالمسمّی بـ«جمع‌الجمع» و «جامع‌الجمیع» ، و إنّه المرتبة العلیا والغایة القصوی. منه.

(۱۴۷). والقوم رضی‌الله عنهم إلی هذه‌المراتب الثلاث أشاروا حیث قالوا،«ذوالعقل» هوالذی یری الخلق ظاهراً والحق باطناً ، فیکون‌الحقُ عنده مرآةً للخلق لاحتجاب‌المرآة بالصورة فیه‌احتجاب‌َالمطلق بالمقیّد. و«ذوالعین» هوالذی یری‌الحق ظاهراً والخلق باطناً ، فیکون الخلق عنده مرآة الحق‌لظهور

←

ما از حق وحق نیز زما نیست جـدا بنگر همه در خدا و در جمله خـدا
بل هرچه ببینی همه خلق‌است نه‌حق لا بل همه حق نـه خلق بیند بینا

پس از آن حیثیت کـه اعیـان مـرایـای وجـود حق‌اند، و در مـرآت ظاهر نمی‌شود مگرعین مرئی وصورت او، موجودات مسمّی به«محدثات» صور تفاصیل حق است. پس این موجودات علیّه لذاتها باشند، زیرا که حقّ علیّ لذاته است، لا بالاضافه. پس در عـالم از این حیثیت، یعنی از حیثیت وحدت عین، علـوّ اضافت نیست؛ بلکه علـوّ همهٔ عالم به‌ذات اوست، چـه ظاهرش ظاهر حق‌است، وباطنش باطن حق، و مجموع راجـع به‌عین واحده ــ که‌آن عین‌حق است.

جز یکی نیست نقد این عالم بـاز بین و بـه‌عالمش مفروش

و لیکن اگرچه کل عالم را از حیثیت احـدیت علو بالذات است، به اعتبار دیگر ــ که آن جهت غیریت و اعتبار کثرت است ــ علوّ اضافـی حاصل است، زیرا که تفاضل در وجوه وجودیه ــ که مظاهر است ــ ظاهـر است، چه بعضی متّصف‌اند به علوم و احوال، و بعضی به جهل و ضلال، و درجات اوّل چـون درکات ثانی متفاوت. پس حاصل باشد علوّ اضافی درعین واحده ــ که ذات است ــ از وجوه کثیرهٔ متفاضله. وإلی هـذا أشار الشیخ رضی‌الله عنه بقوله،

الحق عنده و اختفاء الخلق فیه اختفاءَ المرآة بالصورة. و «ذوالعقل والعین» هوالذی یری الحق فی‌الخلق والخلق فی‌الحق ولا یحتجب بأحدهما عن‌الآخر، بل یـری‌الوجود الواحد بعینه‌حقّاً من وجه‌خلقاً من‌وجه. فلایحتجب بالکثرة عن‌شهودالوجه الواحدالأحد ...، ولایزاحم فی‌شهوده‌أحدیةَ الذات المتجلّیة فی‌المجالی کثرتـُها. قال‌الشیخ رضی‌الله عنه،

«ففی الخلق عینُ الحقّ إن کنتَ ذا عین
و فی‌الحقّ عین الخلق إن‌کنت ذا عقل
و إن کنت ذا عین و عقل فمـا تـری
سوی عین شیء واحد فیه بالشکل».»

منه.

و أما علو المفاضلة ، أي‌العلوّ الاضافي‌الذي تكون‌لبعض‌العالين فيه فضيلةٌ على بعض ، فقوله ، أي فما يقتضي نسبته إلى الحق سبحانه قوله تعالى ، « و أنتم الاعلون والله معكم » ، حيث أثبت الأعلوية للمخاطبين و أخبر أنّه معهم في هذه‌الأعلوية ، فيلزم إثبات الأعلوية له سبحانه . فهذا العلوّ، أي علوّ المفاضلة ، راجع الى تجليه سبحانه و ظهوره في مظاهره المتكثّرة المتفاضلة، لا إلى أحدية ذاته. فهو سبحانه في تجلٍ ما من‌تجلّياته أعلى منه في تجلٍ آخرمنها . فاذا تجلّى بصفة التنزيه مثلاً ، مثل قوله، « ليس كمثله شيء » ، فهو أعلى منه إذا تجلّى بصفة التشبيه . و في‌التجلّي بصفة التشبيه إذا تجلّى بالصفات الكمالية ، فهو أعلى منه إذا تجلّى بغيرها بحسب الظاهر : و الأوّل مثل قوله،« انی معكما أسمع و أرى » ، حيث تجلّى بصفتي السمع و البصر ، اللذين هما من الصفات الكمالية ؛ و الثاني مثل قوله،« جعت ، فلم تطعمني » ، حيث تجلّى بصفةالجوع ، التي هي من الصفات الغير الكمالية . فظهر أنّ علوّ المفاضلة له سبحانه إنّما هو باعتبار كثرة التجلّيات والاعتبارات ، لاباعتبار أحدية الذات، وأنّ في مرتبة الأحدية ليس إلاّ العلوّ الذاتي الحقيقي ، لا الاضافي.

شيخ رضي‌الله عنه در فصوص ظهور عين واحده را به وجوهِ كثيره تفهيماً للطالبين و توضيحاً للسالكين دو مثال واضح و دو نظير لايح می‌نماید :

یکی آنکه هر انسان به‌وجدان خویش درمی‌یابد که نفس را حدیثی هست که خود متکلّم است به‌آن، و خود سامع آن ، و خود عالم به‌آنچه خود گفت و خود شنید ، و دیگری را در میانه از این گفت و شنید و علمْ نصیبی نه. پس عینی واحده و ذاتی یگانه می‌یابیم ـ یعنی نفس ـ که به‌صور مختلفه برمی‌آید و به‌وجوهِ کثیره ظاهر می‌شود ازشنوائی وگویائی ودانائی. وازوی‌به‌حسب هرصورتی‌حکمی واثری صادر می گردد ، و این کثرتِ وجوه‌و اختلافِ احکام در وحدت حقیقیِ او مطلقاً قادح نیست.

س ۱۹ انسان : انسانی JD ||

صد نکته به‌گوشِ جانْ ترا پنهانی   هر لحظه رسد ز منهیِ روحانی
خودگوئی وخودنیوشی‌وخود دانی   نی‌نی غلطم که درمیان غیر تو نیست

همچنین وجود حق و هستیِ مطلق اگر چه به سببِ اختلافِ مرائی و مظاهرْ متعدّد و متکثّر می‌نماید، فی حد ذاته بـرهمانْ وحدتِ حقیقی و بساطتِ اصلی خود است که ازلاً بود و ابداً خواهد بود. لا ینافی ظهورُه فی الأشیاء و تعیّنُه و تقیّدُه بها و بأحکامها من حیث هی وحدتـه وإطلاقـه عن القیود، و لا غناه بذاته عن جمیعِ ما وُصف بالوجود. بل هـو سبحانه الجامع بین ما تماثل من‌الحقائق و تخالف من وجه، فیأتلف؛ و بین ما تنافر و تباین، فیختلف، بتجلّیه الوجودی. ظهـرت الخفیات، و تنزّل من‌الغیب الی‌الشهادة البرکاتُ. إذا شاء، ظهر فی‌کل صورة؛ وإن لم‌یشاء، لاینضاف إلیه صورةٌ.

مثال دیگر آنکه واحد در مراتب اعداد ـ از اثنین إلی مـا لا نهایة له ـ ظهوری دارد که در هر یك خاصیتی و فائده‌ای می‌دهد که در آن دیگر نیست. (۱۴۸) وحقیقتِ هریك مغایرِ حقیقتِ دیگریست. و همه تفصیلِ مرتبهٔ واحد می‌کنند ـ یعنی مبیّن آن‌اند که واحد است که در این‌مراتب به‌تکرار ظهور کرده است ـ زیرا که اثنین دو واحد است، وثلاثه سه‌واحد، وهمچنین جمیع اعداد، که آن درهیأتی وحدانی مجتمع گشته است، و ازآن اثنان و ثلاثه و غیرهما من‌الأعداد حاصل شده. پس مادّهٔ اعدادْ واحدِ متکرّر است، و صورتِ اعداد هم واحد. پس همهٔ اعداد به‌واحدْ موجوداند، و واحد بر

---

(۱۴۸). پیداکردن واحد به‌تکرارخویش اعداد را مثالی است مرپیدا کردنِ حقْ خلق را به‌ظهورخویش در صور کونیه. و تفصیلِ عـددْ مراتب واحد را مثالی است مـر اظهار اعیانْ احکام اسماء و صفات را. و ارتباط میان واحد و عدد ـ که او موجدِ این، و این مفصّلِ مرتبهٔ آن است ـ مثالی است مر ارتباط میان حق و خلق را. و آنـکه گوئی، «و واحد نصف اثنین است وثلث ثلاثه و ربع اربعه»، مثالی است مرنسب لازمه را، که «صفات حق» خوانند. منه.

س ۱۸ شده : شد HSA ||

واحدیت خود ازلاً و ابداً باقیست.

گر هر دو کون موج بر آرند صد هزار
جمله یکیست لیك به تکرار آمده
در باغ عشق یك احدیت که تافتست
شاخ و درخت و برگ و گل و خار آمده
یك عین متّفق که جز او ذرّه‌ای نبود
چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده
عکسی ز زیر پردهٔ وحدت علم زده
درصد هزار پردهٔ پندار آمده
غیری چگونه روی نماید چو هر چه هست
عین دگر یکیست پدیدار آمده

س ۱۱ یکیست : یك است HDPA ||

(٥)

فص حكمة مهيمية فى كلمة ابراهيمية

«الهيمان» شدّة العشق . وهو صفة تقتضى عدم انحياز صاحبها إلى جهة بعينها ـ بل إلى المحبوب فى أيّة جهة كان، لا على التعيين ـ وعدم امتياز صاحبها بصفة مخصوصة تقيّده .

و هذه المرتبة تحقّقت أوّلاً فى الأرواح العالية المهيّمة : تجلّى لهم الحق سبحانه فى جلال جماله، فهاموا فيه وغابوا عن أنفسهم، فلا يعرفونها ولا غير الحق ؛ وغلب على خلقيّتهم حقّيّةُ التجلّى ، فاستغرقهم و استهلكهم ؛ وثانياً من كمّل الأنبياء فى إبراهيم عليه السلام، حيث غلب عليه محبّةُ الحق حتّى تبرّأ عن أبيه فى الحق وعن قومه وذبح ابنه فى سبيل الله وخرج عن جميع ماله مع كثرته المشهورة لله. (١٤٩) و أيضاً من شدّة المحبّة جعل يطلبه فى مظاهر الكواكب

---

(١٤٩). نُقل أنّ ملائكة لله تعالى قالوا، «لابد مع هذا الخير والبركة والنعمة والمال والوجاهة والنبوّة والملك والكتاب الذى أعطى الله إبراهيم أن يحبّه ، وليس ذلك بجنب هذه العطايا كثيراً » . فقال الحق لهؤلاء الملائكة ، «جرّبوه». فتجسّدوا له فى صورة البشر وذكروا الله تعالى له بالتنزيه . فقالوا، «سبّوح، قدّوس، ربّ الملائكة والروح». فلمّا سمع إبراهيم عليه السلام هذه الكلمات، أخذه الوجد و الهيمان فى الله تعالى، و استدعى منهم أن يعيدوا عليه الكلمات. فطلبوا من ماله أجراً على إعادة الكلمات، فأعطى ثلث ماله. فذكروا

←

لظهورالنورية فيها ، ومن‌غلبة الهيمان قال، «لـئـن لم يـهـدنى ربـّى لأكونـنّ من‌القوم الضـّالـّين»، أى الحائرين فى‌جمال‌الحق . و عندكمال الهيمان فنى عن نفسه ، وتجلـّى له الحق، فبقى‌بالحق فى‌مقام الجمع والفرق. وأدركه فى‌مظاهر سموات‌الأرواح‌و أرض الأجسام والأشباح، فقال، «إنـّى وجـّهتُ وجهى للـّذى فَطـَرَ السـّموات والأرض» بتجلـّيه الوجودى عليها و سريان ذاته فيها «حنيفاً» مسلماً فانياً عن‌الأفعال والصفات والذات فى‌أفعاله و صفاته و ذاته، « وما أنا من المـُشركين » المثبتين للغير، لوجدانى الذاتَ الألهية فى صور جميع الأكوان بالكشف والعيان .

و همچنين هـريك را ازكاملان ــ كه محبوبـان حق و مجذوبان‌جمال مطلق‌اند ــ به‌حسبِ اختلافِ طبقات و تفاوتِ درجاتِ ايشان نصيبى است از هيمان : بعضى را در ابتداء حال، چون جذبه پيش از سلوك بود ، و بعضى را در انتهاء كمال ، چون جذبه بعد ازسلوك بود، تا بدان جذبه به‌مقصدِ اقصى و مطلبِ اسنى رسيده ، انخراط درسلك مهيـّمين يابند . و كأنـّه إلى هذا المقام أشار مَن قال ،

اى‌عشق منم ازتو سرگشته و سودائى و اندر همه عالم مشهور به‌شيدائى
در نامۀ مجنونان از نام من آغازند زين پيش اگر بودم سر دفتردانائى
اى باده فروش من سرمايۀ جوش من ازتست خروش‌من من‌نايم وتونائى
سرمايۀ ناز از تو هم اصل نياز از تو هم وامق شيدائى هم دلبر عذرائى
گر زندگيم جوئى درمن نفسى در دم من مردۀ صد ساله توجان مسيحائى
اوّل تو وآخر تو باطن‌تو و ظاهر تو مستور زهر چشمى درعين هويدائى

قد ظهر ممـّا سلف وجه اختصاص حكمةالتهييم بكلمة إبراهيم. وإنـّما قرنها بالحكمة القدّوسية لأنـّه وجب أن يـذكر بعد الصفات التنزيهية السلبية أحكام الصفات الثبوتية و مراتبها و أوّل مظاهرها الأنسانية لتكميل مرتبةالمعرفة

له الذكر. فاستعاده منهم كرةً أخرى و أعطاهم الثلث الثانى. فسبـّحوا له الله بالمذكور من‌الذكر. فطاب وقت إبراهيم عليه‌السلام ، و ازداد هيمانه ، فاستعاد الكلمات منهم وأعطى‌الثلث الباقى . فأعادوا له. فلمـّا تمّ امتحانهم له ، ذكروا له أنـّهم ملائكة الله سبحانه و تعالى. منه.

بالذات، فانّ السلوب لا تفید معرفةً تامّةً أصلاً. و کان الخلیل علیه السلام أوّلَ مرآة ظهرت بها أحکامُ الصفات الالهیة الثبوتیة وأوّلَ من حاز التخلّق بها. (١٥٠) فله أوّلیة الظهور بـالصفات الالهیة الثبوتیة، بمعنی أنّه بحقیقته کسا الـذات بالصفات. ولهذه المناسبة ورد فی الصحیح، «إنّ أوّل من یُکسی من الخلق یوم القیامة إبراهیم»، لأنّه الجزاء الوفاق.

ولمّا کان الخلیل علیه السلام متحقّقاً بالفناء فی الحق سبحانه، وکان لمتوهّم أن یتوهّم أنّ الفانی لا شیء محض، واللاشیء یستحیل أن یتّصف بالصفات الثبوتیة ـ فکیف یتّصف الخلیل علیه السلام بالصفات الالهیة الثبوتیة؟ ـ دفعه الشیخ رضی الله عنه بقوله، لابدّ، أی فی مقام الفناء فی الله، من اثبات عین العبد (١٥١)

(١٥٠). و أمّا لنبیّنا صلی الله علیه وسلم، فکان التحقّق بها. والفرق بین التخلّق والتحقّق هو أنّ التخلّق یحصل بـالکسب والتعمّل فـی التحلّی بها، فیکون صاحب التخلّق محلاً لأحکامها و هدفاً لسهام آثارها. والتحقّق بها لا یصحّ إلاّ لمناسبة ذاتیة تقضی بأن یکون المتحقّق بها مرآةً للذات والمرتبة الجامعة للصفات، یرتسم فیه جمیع الأسماء والصفات ارتساماً ذاتیاً، لا علی سبیل المحاکاة للارتسام الالهی فیه. أعنی بصاحب التحقّق تظهر و تنفذ آثار الصفات والأسماء فی المتخلّقین بها و غیرهم من المجالی الـذین هم محالّ آثارها من الأناسی وغیرهم. منه.

(١٥١). لبعض الفضلاء:

لابـدّ مـن عین عبد و هـی ثـابتـة
حتّی یصحّ محاکاةٌ من الحاکی (١٥٢)
فـی حبّ نفلٍ سمـاعُ العبد کان بـه
و فـی الفـرائض تـعکیسٌ لـدرّاك
الـدرك نقلاً علـی استعـداد صاحبـه
و الـدرك بـالفـرض تعمیم لادراك
هـذا فمن معضلات الفنّ إن فهمـوا
إیّـاك إیّـاك مـن إشـراك أشـراك

منه. ←

س ١١ التحلی : التجلی JA ||

الفاني فيه و ذاته ، إذ ليس‌المراد بـ«الفناء» ههنا انعـدام عين‌العبد مطلقاً ؛ بـل المراد منه فناء جهة البشرية في‌الجهة الربّانية ، إذ لكلّ عبدٍ جهةٌ من‌الحضرة الألهية ، هي‌المشار إليها بقوله تعالى، «و لكلٍّ وجهةٌ هو مولّيها» . و ذلك لا يحصل إلاّ بالتوجّه التامّ إلى جناب‌الحق المطلق سبحانه ، إذ بـه تقوى جهةُ حقّيّته، فتغلب جهةَ خلقيته إلى أن تقهرها و تفنيها ، كالقطعة من‌الفحم‌المجاورة للنار : فانّها بسبب المجاورة و الأستعداد لقبول النارية و القابلية المختفية فيها تشتعل قليلاً قليلاً إلى أن تصيرناراً ، فيحصل منها مايحصل من‌النار من‌الاحراق والانضاج و الاضاءة وغيرها. و قبل الاشتعال كانت مظلمةً كدرةً باردةً. وذلك التوجّه لا يمكن إلاّ بالمحبّة الذاتية الكامنة في العبد . و ظهورها لايكون إلاّ بالاجتناب عمّا يضادّها و يناقضها ، و هوالتقوى ممّا عداها . فالمحبّة هـي المركب، والزادالتقوى. و هذا الفناء موجب لأن‌يتعيّن العبد بتعيّنات حقّانية وصفات ربّانية، وهوالبقاء بالحق ؛ فلا يرتفع التعيّن منه مطلقاً .

«لفظ «فناء» و«بقاء» دو لفظ‌اند متداول ميان‌اين‌طايفه كه گويند، «فلاني فاني شده‌است ياباقي‌شده است.» وبه‌معني«فناء» و «بقاء» نه‌آن خواهند كه اهل لغت خواهند ، ازبهرآنكه نزديكِ اهلِ لغتْ «باقي» آن است كه به‌وقتِ ثاني بقاء يابد ، وآن‌بر دوگونه است : «بقاء إلى مدّة»، چون بقاء دنيا واهل او؛ و «بقاء لا إلى‌مدّة» ، چون بقاء آخرت واهل او وبقاء حق‌تعالي وصفات او. فأما «فاني» نزديك اهل لغت‌آن‌باشد كه اورا بقاء نماند. وچون بقاء اورانهايت‌آيد، او را «فاني» خوانند.

«امّا اهل‌اصول»، يعني كلام، «چنين‌گويد كه «بقاء» صفت باقي است، و «فناء» صفت فاني‌نيست، ازبهرآنكه‌باقـي شيء باشد، وشيء را صفتْ روا باشد ؛ امّا فاني‌لاشيء باشد، ولاشيء را صفتْ محال باشد . وجودِ موصوف بايد تا صفت به‌وي قائم‌گردد. پس مراد به«فناء» و«فاني گشتن» عدم است...

«امّا به‌نزديك اين طايفه فناء و بقاء را معني‌اي‌ديگر است: از «بقاء» بقاء ذاتِ چيزي نخواهند، بقاء صفات اوخواهند. واز «فناء» فناء ذاتِ چيزي

(١٥٢). أي في‌الحديث حكاية عن‌الله. منه .

س ۷ منها : فيها JD || س ۲۶ حاشيه ۱۵۲ : ـــ JS ||

نخواهند، فناء صفات او خواهند، به‌آن معنی که مراد ازهرچیزی عین‌آن چیز نیست. لکن معنی‌آن است که چون این معنی در آن چیز موجود باشد، آن‌چیز را نام «بقاء» دهد، ازبهر آنکه مقصود ازآن چیزحاصل است. وچون ازآن‌چیز معدوم گردد، آن‌چیز را «فانی» خوانند، ازبهر فوات مقصود از او. واین در تعارف ظاهر است...، که چون کسی پیر و ضعیف گردد، گوید، «من نه‌آنم که بودم»، مرد همان‌است، لکن صفات دیگر شده‌است». کذا فی‌شرح التعرّف.

فناءممکن در واجب به‌اضمحلالِ آثارِ امکان است، نه‌انعدامِ حقیقتِ او، چون اضمحلالِ انوارِ محسوسه درنور آفتاب.

چراغ آنجا که خرشید منیر است میان بود و نابودی اسیر است

شیخ‌جنید فرموده‌است، «المحدث إذا قورن بالقدیم، لم‌یبقَ له‌أثرٌ».

چون تجلّی کرد اوصاف قدیم پس بسوزد وصف حادث راکلیم

واضمحلالِ آثارِ امکان در لطیفهٔ انانیت عارف باشد درهوش وادراک‌او، نه در جسم و روح و بشریت او، اگرچه به‌حکم «وللأرض من کأس‌الکرام نصیبٌ» اینها را نیز حظّی باشد.

ای برادر تو همین اندیشه‌ای ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای
پس توآن هوشی وباقی هوش‌پوش خویشتن را گم مکن یاوه مکوش

و حینئذ، أی و حین إذ أثبت عینُ‌العبد حال الفناء فی‌الله، و بقی ببقائه سبحانه ولم ینعدم مطلقاً، یصح أن ینضاف إلیه الأمورُ، و یکون الحق سمعه الذی به‌یسمع و بصره الذی به‌یبصر ولسانه الذی به ینطق و یده التی بها یبطش و رجله التی بها یمشی. فعم الحقُ سبحانه و تعالی قواه، أی قوی العبد الظاهرة والباطنة، و جوارحه و أعضاءه البدنیة بهویته الساریة فی الموجودات کلها علی المعنی الذی یلیق ذلک المعنی به سبحانه.

یشیر رضی‌الله عنه إلی ما یخطر لبعض المحجوبین أنّ الحق تعالی، إذا کان عین سمع أو بصر أو غیرذلک، کان محدوداً بحدّه، وهوغیرمحدود. فنبّه علی أنّ عموم‌الحق قوی العبد و جوارحه إنّما یکون علی وجه یلیق به سبحانه، وهو أن یحیط بالکل و یستغرق الکلّ غیرَ منحصر فی‌الکل. لم‌یغادر

س ۶ لکن : لیکن JHS ||

صغيرةً ولاكبيرةً إلاّ أحصيها بعينه، فكان عينها، ولم‌يتعيّن في‌عين على‌التعيين. فلم‌يتحدّد بحد مخصوص على‌التخصيص والتميز؛ فلم يدركه حدٌّ، ولم يبلغه حصر. و إن‌كان محدوداً بكل حد، فانّه غيرمحصور في‌ذلك. فافهم، إن‌شاءالله العزيز.

وهذه، أي كون‌الحق‌سمعَ العبد وبصره‌وعمومه سائرقواه‌وجوارحه، نتيجة حب النوافل و قربها في‌السير المحبّي و تقدّم السلوك على‌الجذبة و سبق‌الفناء على‌البقاء، حيث يتجلّى‌الحقُّ بالأسم «الباطن» و يكون آلةً لادراك العبد المتجلّي له.

وأما حب‌الفرائض و قربها، أي نتيجتهما في‌السير المحبوبي وتأخّر السلوك عن‌الجذبة وتقدّم البقاء الأصلي على‌الفناء، حيث يتجلّى‌الحقُّ سبحانه بالأسم «الظاهر»، و يكون العبدُ المتجلّى له آلةً لادراك الحق المتجلّي، فهو أن يسمع الحق بك على أن يكون‌المدركُ هوالحق سبحانه، و أنت آلة لادراكه، و يبصر بك كذلك. و أمّا حبّ النوافل، فهو، أي نتيجته، أن تسمع به و تبصر به على أن يكون الحقُّ سبحانه آلةً لادراكك على‌عكس قرب‌الفرائض.

اعلم أنّ الوجودالحق هوالأصل‌الواجب وهوالفرض؛ ووجودالعالم ـ و هوالعبد ـ نفل و فرع عليه. فاذا ظهرالحق، خفي فيه العبد. فكان‌العبد سمعَ الحق وبصره و سائر قواه و جوارحه، كما قال صلى‌الله عليه و سلم، «إنّ الله قال على‌لسان عبده، «سمع‌الله لمن‌حمده»». «هذه يدالله»، واليد يد محمّد صلى الله عليه و سلم. و كذلك هوالرامي حقيقةً في «إذ رميتَ». فيده يدالحق. و هو الرامي لنفيه الرمي عن محمّد صلى الله عليه و سلم في‌قوله، «و ما رميتَ»، و إثباته الرمي للحق سبحانه بقوله، «ولكنّ اللهَ رمى». هذا قرب الفرائض.

و أمّا قرب النوافل، فهوكون الحق سبحانه محمولاً في إنّيّة‌العبد، مستوراً باطناً فيه. فهو سمع‌العبد و بصره ولسانه وسائر قواه.

حال از دو امر خالي نيست: يا حق ظاهر است، و خلق باطن؛ يا خلق ظاهر است، و حق باطن. اگر تجلّيْ اسمِ «الظاهر» را بود، خلق

مختفی و باطن گردد درحق، وحق ظاهرباشد. و دراین مرتبه بنده سمع وبصر حق گردد، چنانچه درتقرّب إلی‌الله بالفرائض است. واگر تجلّی اسم «الباطن» را باشد، حق درخلق مختفی گردد، وخلق ظاهرباشد. و دراین مرتبه حق سمع و بصر و ید و رجل بنده گردد، چنانچه در تقرّب إلی‌الله بالنوافل است.

اعلم أنّ مراتب القرب ـ التی هی العلّة الغائیة لرفع الموانع من وجهی العنایة بالجذبة والهدایة بالسلوك ـ منحصرة فی رتب أربع: أولیها رتبة المحبّة المترتّبة علی الجذبة المعنیة بقوله، «ما تقرّب أحدٌ أحبَّ إلیّ من أداء ما افترضتُه علیه»، أوعلی السلوك المعنیة بقولـه، «ولایزال العبدُ یتقرّب إلیّ بالنوافل حتّی أحبّه». والثانیة رتبة التوحید المبنیة علی المحبّة المعنیة بقوله، «فاذا أحببتُه، کنتُ سمعه و بصره». والثالثة رتبة المعرفة المعنیة بقوله، «فبی یسمع وبی یبصر وبی یعقل»، المعبّر عنها فی لسان القوم ب«مقام البقاء بعدالفناء». والرابعة رتبة التحقیق، و هی رتبة الخلافة و الکمال المشتملة علی الجمیع، الجامعة بین البدایة والنهایة وأحکامهما وأحکام الجمع والتفرقة والوحدة والکثرة والحقّیّة والخلقیّة والقید والاطلاق عن حضور من غیر غیبة ویقین بلاریبة. ثمّ فوق کل ذلك طور الأکملیة المختصّة بالحضرة المحمّدیة صلی‌الله علیه وسلم.

فتدرك أنت بالنوافل، أی بسبب القرب الحاصل منها حیث کان الحقُ سبحانه آلةً لادراکك، علی قدراستعداد المحل، الذی هوأنت لتجلّی الحق فیه بصفة السمع والبصر وغیرهما، فانّ تجلّیه سبحانه بأیّ صفة کان لیس إلاّ بمقدار استعداد المتجلّی له، لاعلی ما هو علیه فی حدّ ذاته؛ فانّ ذلك لا یسعه مجلی، ولا یضبطه مظهرٌ. کیف؟ ولو لم یکن الأمر کذلك، لزم أن یکون کینونةُ الحق سمعَ عبده وبصره وعقله واقعةً علی نحوِ ما هوالحق علیه فی نفسه؛ فیری العبدُ إذن کل مبصر ویسمع کل مسموع سمعه الحقُّ وأبصره. ولزم أیضاً أن یعقل کلَّ ما عقله الحق وعلی نحوِ ماعقله. ومن جملة ذلك، بل الأجلّ من کل ذلك، عقله سبحانه ذاته علی ماهی علیه، و رؤیته لها کذلك، و سماعه کلامَها و کلام سواها أیضاً کذلك. وهذا غیرواقع لمن صحّ له ما ذکرنا ولمن تحقّق بأعلی المراتب و أشرف الدرجات. فما الظنّ بمن دونه؟

س۱۵ علیه: علیه و علی آله JSD ||

و يدرك الحقّ سبحانه بك حيث تكون آلةً له سبحانه بالفرائض، أى بسبب القرب الحاصل منها. و في بعض النسخ «وتدرك» بصيغة الخطاب، وحينئذ يكون من قبيل إسناد الفعل إلى الآلة، أى يدرك الحق بك، أو تدرك أنت حيث تكون آلة لادراكه كل مدرك من غير اختصاص بشيء دون شيء؛ لأن المدرِك حينئذ هو الحق سبحانه، فيسرى حكمُ إحاطته إلى الآلة. قال الشيخ رضى الله عنه، «إذا كنتَ مع الحق أينما كان كهو معك أينما كنت، فأنت الرجل». وهذا من قرب الفرائض. ولا يخفى عليك أنّ تلك الاحاطة الادراكية لايمكن وقوعها إلاّ بالتدريج والقوّة، لادفعةً وبالفعل، لما مرّ آنفاً. فافهم، فانّه دقيق وبالتأمّل حقيق. والله ولى الهداية والتوفيق.

(۶)

فص حكمة حقية فى كلمة اسحاقية

لمّا كان أخصُّ أحكام الصفات السلبية سلبَ الكثرة عن وحدة الحق سبحانه، كانت الموجودات الصادرة عن الحق من حيثية الصفات السلبية التنزيهية أقربَها نسبةً إلى الوحدة و أبعدها من مرتبة الظهور ، و هى الأرواح ، بخلاف الصفات الثبوتية : فانّه يجب أن يكون الموجوداتُ الصادرة عن الحق من حيثها أقربَ نسبةً إلى الظهور وأتمَّ تحقّقاً به. وقدسبق أنّ أوّل حامل وظاهر بأحكام الصفات الثبوتية الخليل عليه السلام. فلزم أن يظهر فى ولده ــ الذى هو نتيجته ــ حكم عالم المثال ، (١٥٣) الذى إذا اعتُبر مطابقته للواقع ، يسمّى «حقّاً» .

(١٥٣). لأنّ عالم المثال مرتبة بين عالم الأرواح وعالم الأجسام. اعلم أنّ أوّل منازل التجلّى الوجودى من غيب الهوية الألهية طلباً لكمال الجلاء و الاستجلاء هو عالم المعانى . ويليه عالم الأرواح ، و ظهور الوجود فيه أتمّ منه فى عالم المعانى. ويليه عالم المثال ــ و هو المنزل الثالث ــ و ظهور الوجود فيه أتمّ منه فى عالم الأرواح. ويليه عالم الحس ــ و هو المنزل الرابع ــ وفيه تمّ ظهور الوجود . و لهذا كان العرش ــ الذى هو أوّل الصور المحسوسة و المحيط بها ــ مقام الاستواء الرحمانى، فانّ عنده تمّ ظهور التجلّى الوجودى واستقرّ، فانّ «الرحمة» نفس الوجود، و«الرحمن» الحق من كونه وجوداً، ولذلك لم يُضف الاستواء إلى اسم آخر قط سواه حيث ورد. منه.

س ١٥ عالم الاجسام: الاجسام JD||

فلذلك وُصفت تلك‌الحكمة بـ«الحقيّة»، واختصّت الحكمة الحقية بـالكلمة الأسحاقية، و قُرن فصّها بالفص الأبراهيمي.

این حکمت را به «حکمت حقیّه» از آن مسمّی گردانید که خواب ابراهیم علیه‌السلام درحق او محقّق گشت از چند جهت: یکی تلقّی نمودنِ او این امرِ خطیر را به‌وجهِ منبسط و قبولیِ تام. و دیگری فدا فرستادن حق تا خوابِ خلیل محقّق گردد. و دیگر آنکه ارادتِ حق در ایـن واقعه ابتلاءِ خلیل و ظهورِ صورتِ تسلیمِ ذبیح بـود، و هـر دو محقّق گشت. و ایضاً اسحاق‌رؤیای‌ابراهیم‌را علیهما‌السلام‌حق‌دید وگفت، «یا أبَتِ افْعَلْ ماتُؤْمَر ستَجِدُنی إن‌شاءالله مِن‌الصّابرین».

و چون خیالِ مقیّدْ مثال وانموذجِ عالمِ مثالِ مطلق است، واین‌هر احدی را حاصل است، پس هرکس به‌ملاحظهٔ این مقیّدْ راه به‌مطلق توانـد برد، و از ادراکِ کیفیاتِ فرعْ اطّلاع براصل حاصل تواندکرد. لاجرم‌شیخ رضی‌الله عنه حضرتِ مثالِ مطلق را تعرّض نفرمود و بـر ذکـر حضرت خیال مقیّد اختصار نمود. پس گفت، اعلم أن حضرة الخیال، یعنی المرتبة‌الجامعة للصورِ المرتسمة في‌القوّة المتخیّلة المتّصلة بنشأة الأنسان وأيّ متخیّل کان ـ ویُسمّی «مثالاً مقیّداً» أیضاً، کما یسمّی عالم‌المثال «خیالاً مطلقاً»؛ ونسبتها إلی حضرة المثال نسبة الجداول إلـی‌النهر العظیم الـذی منه تفرّعت ـ هی الحضرة الجامعة الشاملة لکل شيء موجـود فـی‌الـخارج و لکل غیر شيء موجود فیه، یعني الموجودات والمعدومات کلها. فلها، أي لحضرة الخیال، علی الکل، أي علی کل واحد من‌الموجود والمعدوم، حکم التصویر وقدرة عرضهما علی‌النفس في صور المحسوسات، نوماً بـالنسبة إلی عموم الناس و یقظةً بالنسبة إلی بعضهم، سواء کان مع‌الغیبة عن‌الأحساس أم لا.

اهل خلوت را گاهگاه دراثناء ذکر و استغراق در آن حالتـی اتّفاق افتد که از محسوسات غایب شوند، و بعضی از حقایقِ امورِ غیبی بر ایشان کشف شود، چنانکه نائم درحالت نوم. و متصوّفه آن را «واقعه» خوانند. و گاه بود که درحال‌حضور ـ بی‌آنکه غایب شوند ـ این معنی‌دست‌دهد. و آن‌را

س ۸ علیهما : علیه JD || س ۲۵ حالت : حال JD ||

«مکاشفه» خوانند. و واقعه بانوم دراکثر احوال‌مشابه و مناسب است. وازجملهٔ واقعات بعضی صادق باشد، و بعضی کاذب، همچنانکه منامات. و مکاشفه هرگز کاذب نبود، چه مکاشفه عبارت است از تفرّد روح بـه‌مطالعهٔ مغیّبات در حال تجرّد از غواشی بدن. و دربیشتر وقایع و منامات نفس با روح مشارک بود، و دربعضی مستقل، و صدقْ صفتِ روح، و کذبْ صفتِ نفس. مکاشفاتْ همه صادق باشند، و واقعات ومنامات بعضی صادق وبعضی کاذب.

و هي، أي حضرة الخيال والصور المرتسمة فيه، كلها صدق، مطابقة للواقع، بشرط أن يكون انطباعها في الخيال من الجهة العلوية أو القلب النوراني، لا من الجهة السفلية، فانّ المعنى الكلي العلمي ينزل من أمّ الكتاب إلى عالم اللوح المحفوظ ـ وهو بمثابة القلب للعالم ـ و منه إلى عالم المثال، فيتجسّد فيه؛ ثمّ إلى عالم الحسّ، فيتحقّق في الشاهد: وهو المرتبة الرابعة من الوجود النازل من العالم العلوى إلى العالم السفلي و من الباطن إلى الظاهر و من العلم إلى الكون. والخيال من الانسان هو عالم المثال المقيّد، كما أنّ عالم المثال هو الخيال المطلق، أي خيال العالم. فللخيال الانساني وجهٌ إلى عالم المثال ـ لأنّه منه، فهو متّصل به ـ و وجهٌ إلى النفس والبدن. و كلّما انطبع فيه نقشٌ من هذه الجهة السفلية، و تمثّلت فيه صورةٌ، كان ذلك محاكاةً لهيأة نفسانية أو هيأة مزاجية، أو لبخار يرتفع إلى مصعد الدماغ، كما للمحرورين وأصحاب الماليخوليا، ولا حقيقة له؛ و يسمّى «أضغاث أحلام». (۱۵۴) و كلّما انطبعت فيه صورة من الجهة العلوية، أي من عالم المثال أو من القلب النوراني الانساني، فيتجسّد فيه، كان حقّاً، سواء كان في النوم أو في اليقظة.

و تنقسم الصور المرتسمة فـي حضرة الخيال قسمين: قسم مطابق لما صورته حضرةَ الخيال، الصورة الكائنة من خارج، أي من خارجِ ما في

---

(۱۵۴). «"أضغاث أحلام"» تخاليطها و أباطيلها و ما يكون منها من حديث نفس أو وسوسة شيطان. و أصل الأضغاث ماجُمع من أخلاط النبات و حزم. الواحد «ضِغْث». فاستعيرت لذلك، والاضافة بمعنى «من»، أي «أضغاث من أحلام».» كذا في الكشّاف. منه.

حضرة الخيال . يعني يكون الصورةُ الخارجية مطابقةً لما صوّرته القوّةُ المتخيّلة. و هو ، أي القسم المطابق هو ، المعبرعنه بـ«الكشف المجرّد» عن تصرّفات القوّة الخيالية . و قسم آخر غير مطابق لما صوّرته الصورةُ من خارج ، لأنّ القوّة المصوّرة تصرّفت فيه و ألبسته صورةً مناسبةً له ، وإن لم تكن مطابقةً. وهذا القسم يسمّيه بعضُهم بـ«الكشف المخيّل». و فيه ، أي في القسم الغير المطابق ، يقع التعبير ، و هوالجواز من صورةِ ما رآه إلى أمر آخر.

هريك از واقعه ومنام منقسم می‌شود به‌سه قسم :

قسم اوّل «کشف مجرّد». و آن چنان بوَد که به دیدهٔ روحِ مجرّد ازخیالْ صورتِ حالی که هنوز درحجاب غیب بود درخواب یا واقعه مطالعه کند ؛ و بعد ازآن همچنانکه دیده‌باشد بعینها در عالم شهادت واقع شود ، یا ازحجابِ غیب به‌عالم شهادت آمده‌باشد، ولکن نسبت با بینندهٔ‌آن هنوزحکم غیب دارد به‌سبب غیبت‌آن ازحسِ ظاهر او؛ چنانکه مثلاً کسی به‌خواب بیند که فلان جای دفینه‌ایست براین صفت. چون بازجوید به‌همان صفت بیابد. واین معنی اگر به طریق مشاهده ادراك افتد، مُدرِك آن بصیرتِ روح بود؛ و اگر به‌اسماعِ هواتف والقاء سمع معلوم شود، واسطهٔ ادراك آن سمعِ روح بود؛ چنانکه وقتی در بغداد درویشی بود که طریق توکّل سپردی و راه سؤال مسدود داشتی. روزی احتیاجش به‌غایت رسید. خواست که فتح‌البابِ سؤال کند، پشیمان شد. باخودگفت، «حالی که با حق سبحانه‌چندین‌گاه بسر برده‌ام، اکنون نقض آن نکنم». شب به خواب دیدکه هاتفی آواز دادکه «فلان جای خرقه‌ای ازرق نهاده است و دروی قراضه‌ای چند زر بسته. بردار ودر مصالح خود صرف کن.» درویش به‌همان‌جای رفت و آن خرقه را به‌همان‌وصف‌یافت. ومثل این‌قسم درواقعات حکایت‌آن درویش است‌که مجاور مکّه بود. دوستی داشت به‌بغداد. خبروفات اوشنید. متألّم شد. خواست‌که به‌تحقیق معلوم‌کند. تنفّسی غایب شد، در واقعه دیدکه آن دوست درمیان بازار بغداد براشتری نشسته. چون بازآمد، یاران را ازصورت واقعه خبرداد . بعد از تفحّص بلیغ معلوم شدکه حال آن دوست در همان وقت بر همان صفت بود . واین درویش

حکایت کرد که «در آن حال آواز مطرقهٔ آهنگران بغداد به گوش من رسید». ودراین قسم کذب صورت نبندد اصلاً، چه روح دراین کشف متفرّد بود، و کذب از او منفی. (۱۵۵)

امّا قسم دوم ازاقسام نوم و واقعه «کشف مخیّل» است. و آن چنان بود که روح انسانی در خواب یا واقعه بعضی از مغیّبات دریابد؛ و نفس به جهت تعلّق بدو با وی درآن مشارکت و مداخلت نماید، و به قوّت متخیّله آنرا از خزانهٔ کسوت صورتی مناسب ازمحسوسات درپوشاند، ودر آن کسوتش مشاهده کند. پس معبّر یا شیخ درتعبیر وتفسیر آن بهوجه مناسب ازصورت خیالی عبور کند، و حقیقت آنرا که مدرك روح بود دریابد و بیان کند. و دراین قسم امکان مداخلت کذب باشد. ولکن کذب محض درآن صورت نبندد، بهسبب آنکه از ادراك روح خالی نباشد. پس اگر درحال ادراك روح خواطر نفسانی بامدرك روحانی منضم نشود، ومتخیّله جز حقایق مدرکات روح را لباس خیالی نپوشاند، آن واقعه یاخواب صادق بود. واگر بعضی از خواطر نفسانی بامدرکات روحانی پیوندد، ومتخیّله جمله راکسوتهای خیالی

---

(۱۵۵). و این کشف بعد از دلالت شواهد اخبار نبوی عقلاءرا دلیل است برآنکه ارواح را بعد از مفارقت اجساد شعور بهجزئیات این عالم از مبصرات و مسموعات و غیر آن حاصل بود؛ چه بی‌شك آن درویش مشاهدهٔ صورت حال آن دوست نه بهدیدهٔ حس ظاهر کرده بود، ازجهت تعطیل آلت؛ و نه بهدیدهٔ حس باطن، بدان سبب که قوّت متخیّله معانی مرئیه را درنوم و واقعه از کسوت خیال مجرّد نبیند و محتاج گرداند بهتعبیر. و شعور روح بهجزئیات موقوف نبود برحواس ظاهره و باطنه، بلکه اورا ازاستعمال حواس هیأتی چند اکتساب افتد که درحال تجرّد از بدن بدان هیآت محسوسات را دریابد، چنانکه از استعمال حس بصیر هیآت ابصار دراو مترسّم گردد، و از استعمال حس سمع هیآت سمع، وعلی هذا القیاس فی جملة الحواس. و هرکه اکمه بوداینجا ومبصرات مشاهده نکرده باشد، آنجا از ابصارمحروم بود. «من کان فی هذه أعمی فهو فی الآخرة أعمی» براین معنی هم صادق است. منه.

س ۱۷–۱۸ مشاهدهٔ صورت: مشاهدهٔ حال صورت JD ||

پوشاند ، بعضی ازآن صادق بـود ، و بعضی کاذب. پس معبّر بـه‌قوّتِ علمِ تعبیر ْ حقایقِ مدرکاتِ روحانی را از شوایب خواطر نفسانی منقّح و خالص گرداند و آنرا تعبیر کند.

و امّا قسم سیم «خیال مجرّد» بود. وآن چنان بود که خواطر نفسانی بردل غلبه کند ، و به‌غلبهٔ آن روح از مطالعهٔ عالم غیب محجوب ماند . پس در حال نوم یا واقعه آن خاطرقوی‌تر گردد ، و متخیّله هریکی را کسوتی خیالی درپوشاند، ومشاهده افتد ، یا صور آن خواطـر بعینها بـی‌تصرّف متخیّله و تلبیسِ او مرئی ومشاهد شود؛ چنانکه کسی را پیوسته خاطرِ گنج یافتن غالب بود ، درخواب بیند که گنجی یافت . یا مرتاضی که داعیهٔ قبولِ خلقْ اورا بر آن باعث‌بود در واقعه بیند که مسجودِ خلایق است. معبّر داند که این‌مشاهدهٔ آرزوی نفس است که بربیننده مصوّر گشته. لاجرم آنرا اعتباری نکند. واین اگر در خواب افتد، «اضغاث احلام» خوانند ؛ واگر درواقعه ، «واقعهٔ کاذبه». و دراین قسم صدق اصلاً صورت نبندد ، چه‌نفس به‌استقلال منشیِ آن خواطر بود، و صدق ازصفات او دور.

وللصدق والاصابة أسبابٌ بعضهاراجع إلى‌النفس، وبعضها إلى‌البدن، وبعضها إليهما جميعاً :

أمّا الأسباب الراجعة إلى النفس كالتوجّهِ التامّ إلى الحق سبحانه و الاعتقاد بالصدق‌وميلِ النفس إلى‌العالم الروحاني العقلي وطهارتـها عن‌النقائص وإعراضـِها عن‌الشواغل البدنية و اتّصافـها بالمحامد، لأنّ هذه‌المعاني توجب تنوّرَها و تقوّيها . و بقدرِ ما قويت‌النفس و تنوّرت ، تقدرعلـى خرقِ‌العالم الحسّي و رفع الظلمة الموجبة لعدم الشهود ؛ و أيضاًتقوى‌المناسبةُ بينهاوبين الأرواح المجرّدة لاتّصافها بصفاتها . فيفيض عليها المعاني الموجبة للانجذاب إليها من‌تلك الأرواح، فيحصل‌الشهود التامّ. ثمّ إذا انقطع حكمُ ذلك‌الفيض، ترجع إلى الشهادة متّصفةً بالعلم ، منتقشةً بتلك الصور بسبب انطباعهـا في الخيال .

و الأسباب الراجعة إلى البدن صحّته و اعتدال مزاجـه الشخصي و

س ۸ مشاهد : مشاهده JD ||

مزاجه الدماغي .

و الأسباب الـراجعة إليهما الاتيانُ بالطاعـات و العبادات البدنية و الخيرات و استعمالُ القوى و آلاتها بموجب الأوامر الالهية و حفظُ الاعتدال بين طرفـي الافـراط و التفريـط فيه و دوامُ الوضوء و تـركُ الاشتغال بغير الحق دائماً بالاشتغال بالذكر وغيره خصوصاً من أوّل الليل إلى وقت النوم.

و أسباب الخطاء ما يخالف ذلك من سوء مزاج الدمـاغ و اشتغال النفس باللذّات الدنيوية و استعمال القوى المتخيّلة فـي التخيّلات الفاسدة و الانهماك في الشهوات و الحرص على المخالفات، فانّ كل ذلك ما يوجب الظلمة و ازديـاد الحجب . فـاذا أعرضت النفس من الظـاهر إلـى الباطن بـالنوم، يتجسّد لهـا هـذه المعاني، فتشغلها عن عالمهـا الحقيقي . فيقع مناماتـه أضغاثَ أحلام لا يُـوبه بها ، (١٥٦) أو يرى مـا تخيّلته المتخيّلةُ بعينـه .

والناس هنا ، أي في معرفة القسم الثاني من المنامات، على قسمين: أحدهما عالم بموطن الرؤيا، يعلم ما أراد الله سبحانه بالصور المرئية، كنبيّنا صلى الله عليه و سلم حيث أتي في المنام بقدح لبن. قال ، «فشربتُه حتّى خرج الريُّ من أظفاري ، ثمّ أعطيت فضلي عمر» . قيل ، «ما أوّلته يا رسول الله؟» قال، «العلم». (١٥٧) وما تركه لبناً على صورةِ ما رأى لعلمه بموطن الرؤيا وما يقتضيه من التعبير.

و هذا العلم لايحصل إلاّ بانكشاف رقائق الأسماء الالهية والمناسبات التي بين الأسماء المتعلّقة بالباطن و بين الأسماء التي تحت حيطة الظاهر، لأنّ الحق سبحانه إنّما يهب المعاني صوراً بحكم المناسبة الواقعة بينها، لاجزافاً ـ كما يظنّ المحجوبـون أنّ الخيال يخلق تلك الصور جزافـاً ، فلايعتبرون و يسمّونها «أضغاث أحلام» ـ بل المصـوِّر هو الحق من وراء حجابيّة الخيال،

---

(١٥٦) . « فلان لا يُـوبَـهُ لـه ولا يوبه بـه ، أي لا يبالي بـه » . صحاح .

(١٥٧). و إنّما أوّله صلى الله عليه وسلم بالعلم لأنّه غذاء الأرواح، كما أنّ اللبن غذاء الأجسام. منه.

ولا يصدر منه ما يخالف الحكمة. فمن عرف المناسبات التي بين الصور ومعانيها و عرف مراتب النفوس التي يظهر الصورُ في حضرة خيالاتهم بحسبها يعلم علم التعبير كما ينبغي. ولذلك يختلف أحكام الصورة الواحدة بالنسبة إلى أشخاص مختلفة المراتب. وهذا الانكشاف لايحصل إلاّ بالتجلّي الالهي من حضرة الاسم الجامع بين الظاهر والباطن.

و ثانيهما مُتعلم غير عالم بما أراد الله سبحانه بتلك الصور ، لكنّه مستأهل مستعدٌ للترقّي إلى مرتبة العلم.

و العالم يصدق في الرؤيا ، أي يوفّي حقّها ـ من قولهم ، « صدق في القتال»، إذا وفّي حقّه وفعل على مايجب. وعليه قوله تعالى، «رجالٌ صدقوا ما عاهدوا الله»، أي حقّقوا العهد بما أظهروه من أفعالهم .

و المتعلم يصدق الرؤيا ، أي يأخذ الصور المرئية صادقةً مطابقةً لما في نفس الأمر ممّا يجب عليه ، و يجتهد في تحقّقها ، حتى يعلمه الحق أنّه ما أراد و أيَّ أمر شاء بتلك الصورة المرئية التي جلى الحق سبحانه و كشفها له في المنام ؛ كالخليل صلوات الله عليه حيث رأى في المنام أنّه يذبح ابنه ، و كان كبشٌ ظهر في صورة ابنه . فصدّق الرؤيا و لم يعبّرها ، لأنّ الأنبياء و الكمّل أكثرَ ما يشاهدون الأمور في عالم المثال المطلق. و كلُّ ما يُرى فيه لابد أن يكون حقّاً مطابقاً للواقع . فظنّ عليه السلام أنّه شاهد فيه ، فلم يعبّرها . فصدّق منامه حتّى علّمه الله سبحانه أنّ المراد بصورة ابنه هو الكبش .

اعلم أنّ عالم المثال المقيّد ـ و هو عالم الخيال ـ إذا شوهدت فيه صورة ، و تجسّد له المعنى أو الروح في صورة مثالية أو خيالية ، ثمّ إذا رجع إلى الحس و شاهد حقّيّةَ ذلك على الوجه المشهود ، فقد جعله اللهُ حقّاً ، أي أظهر حقّيّةَ ما رأى في الوجود العيني حسّاً ، فانّ الخيال لا حقّيّة له ولا ثبات ، كما قال يوسف عليه الصلوة و السلام ، « هذا تأويل رؤياي من قبلُ قد جعلها ربّي حقّاً»، و كان هذا حال إبراهيم عليه الصلوة و السلام في مبدئه . فكان لا يرى رؤيا إلاّ وجد مصداقها في الحس و رأى حقّيّتها عيناً. فكان عليه السلام لايأوّل رؤياه . وهو نوع من الكشف

الصورى . (١٥٨)

وسرّ ذلك أنّ الوارد إذا نزل من الخارج على القلب ، ثمّ انعكس من القلب إلى الدماغ ، فصوّرته القوّة المصوّرة في المتخيّلة و جسّدته ، خرج على صورة الواقع ، لأنّ عكس العكس مطابق للصورة الأصلية . فيشاهد صاحبُ الكشف المذكور شاهدَ الوارد مطابقاً للصورة الأصلية على ما رآه في عالم الخيال. وكان مشاهدُ إبراهيم عليه السلام على هذا ، وقد تعوّد بذلك. ثمّ لمّا نقله الله سبحانه إلى مقام من وسع قلبُه الحقّ ، و صار محلّ الاستواء الالهى ، فلا ينطبع في قلبه غالباً أمرٌ من خارج ؛ بل من قلبه يكون المنبعُ ، والانطباع الأوّل في الدماغ . فانبعث الوارد ــ يعني القربان ــ من قلبه إلى القوّة المتخيّلة. فصوّرت له المصوّرةُ ذلك القربان ــ و هو الكبش ــ على صورة إسحاق (١٥٩) عليه السلام لمناسبة واقعة بينهما ، وهي إسلامه لوجه الله وانقياده

---

(١٥٨). الكشف الصورى ما يحصل في عالم المثال أو الخيال من طريق الحواس الخمس : إمّا على سبيل المشاهدة ، كرؤية المكاشف صورَ الأرواح المتجسّدة ؛ أو على طريق السماع ، كسماع النبى عليه السلام الوحيَ النازل عليه كلاماً منظوماً ؛ أو على سبيل الاستنشاق ، كما قال عليه السلام ، «إنّي لأجدُ نفَس الرحمن من قبَل اليمن» ؛ أو على سبيل الملامسة ، كما قال عليه السلام أيضاً ، «فوضع الله كفّه بين كتفى ، فوجدتُ بردها بين ثديىّ» ؛ أو على طريق الذوق ، كمن يشاهد أنواعاً من الأطعمة ، فاذا ذاق منها ، اطّلع على معان غيبية. فأمّا الكشف المعنوى ، فهو ظهور المعانى الغيبية والحقائق العيبية مجرّدةً عن الصور من تجلّيات الاسم «العليم» و «الحكيم» . و هو أيضاً أنواع ليس هذا موضع بسطها. منه.

(١٥٩). قال بعض الأفاضل ، حاشا منصب الخلّة عن مثل هذا الخطاء! والحق في ذلك ــ والله أعلم ــ أنّ إبراهيم عليه السلام رأى في المنام أنّه مباشر للذبح ، بمعنى أنّه أضجع ابنه وأخذ المدية وأمرّها على حلقومه ليقطعه ، ولكن لم يحصل القطع. وهذا هو المراد بقوله ، «إنّي أرى في المنام أنّي أذبحك» ، أى «رأيت أنّي مشتغل بافعال الذبح». ولايلزم منه تمامه. وقد وقع منه في اليقظة ما ←

س ٩ القوة :ـ JSD ||

لأحكامه. وأيضاً كان الكبش صورة السرّ الذى أوجب عليه القربان، وهو استسلامه لله وفناؤه فيه؛ و«الولد سرّ أبيه». وحيث كان الانطباع واحداً، لم يظهر بصورة الأصل. فاحتاج الى التأويل المـُعرِب عن الأمر المراد بذلك التصوير على نحو انبعاثه من القلب. فلمّا استيقظ عليه السلام، لم يفسّر رؤياه بمقتضى الموطن. بل جرى على سيرته الأولى على ما اعتاده.

وكان مشهد إسحاق عليه السلام أيضاً من هذا القبيل. فلمّا قال له، «يا بُنيَّ إنّي أرَى في المنام أنّي أذْبَحُكَ»، أي لله قرباناً، قال، «يا أبَتِ افعَل ما تُؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين».

رآه في المنام بعينه، و وطّن نفسه هو وابنه للانقياد. لذلك، فلمّا تمّ العزم، و وُجد مقدّمات الذبح، حصل المقصود من الابتلاء، فتداركهما الله تعالى برحمته باعطاء الذبح ليذبح فداءً له. والله أعلم بحقائق الأسرار. منه.

(٧)

فص حكمة علية في كلمة اسماعيلية

إنّما خصّت الكلمة الاسماعيلية بالحكمة العلية لما شرف الله سبحانه إسماعيل عليه السلام بقوله، «و جَعَلْنا له لسانَ صِدْقٍ عليّاً»؛ و لأنّه كان صادقاً في الوعد ــ وذلك دليل على علوّ الهمّة في الفعل والقول. وأيضاً كان كالوعاء الحامل لسرّ الكمال المحمّدي الذي نسبته إلى ذات الحق أتمّ، كما أنّ إسحاق كان وعاءً لأسرار الأسماء التي كان الأنبياءُ مظاهرها. والاشارة إلى ذلك من القرآن العزيز قوله تعالى في سورة العنكبوت في قصّة الخليل عليه السلام، «و وَهَبْنا له إسحقَ ويعقوب وجعلنا في ذُرّيّته النّبوّةَ والكتاب». فكل نبي هو مظهر اسم من الأسماء، و«الكتاب» ههنا الأمر الجامع للشرائع. وانفرد إسماعيل بنبيّنا عليهما السلام الجامع لخواصّ الأسماء بشريعة جامعة لأحكام الشرائع. فكان له علوٌّ بالنسبة إلى بقية أولاد الخليل عليهم السلام.

و چون اسماعيل عليه السلام مظهر اسم «العلي» بود، و آن اسميست از اسماء ذات، شيخ رضي الله عنه خواست تا دو مرتبه كه آن اسم راست ــ احديت ذاتيه و احديت كثرت اسمائيه ــ در اين حكمت بيان كند. فقال مبتدئاً بما يُفضي إلى بيانهما، **وجود العالم، الذي لم يكن**، كما قال صلى الله عليه وسلم، «كان الله، ولم يكن معه شيء»، **ثم كان**، أي وُجد بتكوين الحق إيّاه و إيجاده له، **يستدعي** بحسب ما فيه من الأعيان والحقائق القابلة للتجلّي الوجودي والفيض الجودي **نسباً كثيرة متعقّلة في موجده** سبحانه، **أو أسماء** أوصفات أوغير

ذلك ، ما شئت من العبارات . فقل ، إذ لا مشاحّة فيها ، لابد في وجود العالم من ذلك ، أى من تحقّق الكثرة الأسمائية في موجده سبحانه . و بالمجموع ، أى بمجموع تلك النسب والأسماء و أحديـة كثرتها ، يكون وجود العالم ، لا باعتبار أحدية الذات ، لأنّ الواحد من حيث هو واحد لايكون منبعاً للكثرة من حيث هي كثرة ، إذ لا يصحّ أن يتظهر من شيء ـ كان ماكان ـ مـا يضادّه من حيث الحقيقـة. ولا خفاء في منافاة الوحـدة للكثرة والـواحـد للكثير . فتعذّر صدورُ أحدهما عن الآخر من الوجه المنافي . لكن للواحـد والوحـدة نسبٌ متعدّدة ، وللكثرة أحديةٌ ثـابتة . فمتى ارتبطت إحديهما بالأخـرى أو أثّرت ، فبالجامع المذكور.

و صورته فيما نروم بيانه أنّ للواحد حكمين :

أحدهما كونـه واحداً لنفسه فحسب ، من غير تعقّل أنّ الوحدة صفة له أو اسم أو نعت أو حكم ثابت أو عارض أو لازم ، بل بمعنى كونـه هو لنفسه هو .

و ثانيهما هو كونه يعلم نفسه بنفسه ويعلم أنّه يعلم ذلك ويعلم وحدتـه و مرتبته و كونَ الوحدة نسبةً ثابتةً له أو حكمـاً أو لازمـاً أو صفةً لا يشاركه فيهـا، ولا تصـحّ لسواه. و هذه النسبة هـي حكم الواحـد من حيث نسبه . و من هذه النسبة انتشت الكثرةُ من الواحـد بموجب هذا التعدّد النسبي الثابت من حيث أنّ معقولية نسبة كونـه يعلم نفسه بنفسه و كـونـه واحـداً لذاته لا شريك له في وجوده مغايرةٌ لحكم الوحدة الصرفة . فالتعدّد بالكثرة النسبية أظهر التعدّدَ العيني .

وإذ قد نبّهنا على مرتبة الوحدة ، فلننبّه على مرتبة الكثرة أيضاً،فنقول، الكثرة على قسمين :

أحدهما كثرة الأجزاء والمقوّمات التى تلتئم منها الـذاتُ ، كجزئى المادّة والصورة أو الجوهر والعرض بالنسبة إلى الجسم على اختلاف المذهبين، و كالأجناس والفصول بالنسبة إلى الأنواع الحاصلة منهما ؛ و بالجملة ، كثرةٌ يفتقر إليها أوّلاً ليتصوّر حصول الشيء منها ثانياً .

والقسم الثانى كثرة لوازم الشيء. وهو أن يكون الشيءُ الواحدُ في نفسه

الوحدةَ الحقيقية أو المركّبَ من أجزاء أو مقوّمات تلزمه بعد وجوده ـ كيف ماكانـ معانٍ و أوصافٌ في ذاته، ولايكون ذاته ملتئمةً منها، سواء كانفي نفسه ملتئماً من غيرها أولم‌يكن . بل تتبع ذاتَه ضرورةً و وجوداً بحيث لايُتصوَّر وجودُ ذلك‌الشيء أو تعقّلُه إلاّ و يلزمــه تلك‌المعانــي، كالستّة مثلاً ، التي لا يُتصوَّر وجودُها إلاّ أن تكون زوجاً ـ لا أنّ الزوجية جزء من أجزاء الستّة، بل هي لازمةٌ لها لزومَ اضطرار و تأخّر فـي‌الرتبة ـ و تتضمّن أيضاً معقولية النصف والثلث . و من ههنا يتنبّه الفطن الـذي لم يبلغ درجَ التحقيق لمعرفة سرّ الاحاطة مع كون المحيط ليس ظرفاً للمحاط به ، ولا المحاط به جزءاً من أجزاءالمحيط، و كون الصفات اللازمة غيرَ قادحة في أحديته ، و غيرذلك.

فالعالم بكثرته الحقيقية و وحدتـه النسبية موجود صادر عن موجـد أحدي الذات ، أي واحد بـالوحـدة الحقيقية الذاتية ، منسوب اليها أحدية الكثرة النسبية و جمعيتهـا من حيث الاسماء والصفـات ، لان حقائق العالم تطلب ذلك المذكورمن أحدية الكثرة الأسمائية وجمعيتها منه ، أي من‌موجده سبحانه . و ذلك لأنّ‌الموجودات كلها ، و إن كانت تحت ربوبية الاسم «الله» وإلهيته ـ والله هو ربّ‌الأرباب ـ ولكنّ‌كلّ‌جنس جنس و نوع نوع و شخص شخص له حصّةٌ خاصّة من مطلق ربوبية الله يـرَبّه بها ، و لا يصلح لتربيته إلاّ هي .

همهٔ موجـودات اگرچه در تحت ربـوبيت الله‌اند ـ كه ربّ الأرباب است ـ امّا هر جنسي و نوعي و شخصي را حصّه‌اي خـاص هست از مطلق ربوبيت ـ كه‌آن مربّي ومقوّم اوست ـ كه جزآن او را نشايدكه تربيت‌كند. مثلاً در علويات مرّيخ را از ربّ الأرباب ـ كه الله است ـ تربيت از جهت صفات قهريه ـ كه آن غلبه و شدّت و استعلاء و استيلاءوقتل و فتك (۱۶۰) و هتك(۱۶۱) وامثال‌آن است ـ رسيد؛ واين حقايق به‌ربوبيت مرّيخ برخاستند ،

(۱۶۰). «الفتك» أن يأتي‌الرجل صاحبهـ وهوغارّ غافل ـ حتّى يشدّ عليه ، فيقتله . و فيه ثلاث لغات : فَتك و فُتك و فِتك» . صحاح . منه .

(۱۶۱). «الهتك» خرق‌الستر عمّا وراءه» . صحاح. منه.

س ۷ ههنا : هنا JD || س ۲۵ فيقتله : و يقتله JD||

و تعیّن ربوبیت خویش به‌نسبت با مرّیخ از اسماء الله ـ که آن القوی والقادر والقاهر والشدید الغالب و غیرهاست ـ درخواستند . و در سفلیات هر چیز راکه تعلّق به مرّیخ داشت به همین صفات بیاراستند؛ همچنانکه ربوبیتِ مشتری ازعلم وحلم وعدل و صلاح وعفّت ورأفت و لطف رسید. واین حقایق به‌ربوبیتِ مشتری قیام‌نمودند، واز اسماء لطفیه ـ مثل‌العلیم الحلیم‌العدل‌اللطیف الرحیم الرؤوف ـ تعیّنِ ربوبیتِ ایشان به‌اتمام انجامید . و در سفلیات هرچه متعلّق به‌مشتری بود ازآن تربیت و انتظام یافت . پس‌مرّیخ ومشتری به مثل مظهر اسم «الله» باشند، لکن من‌حیث الربوبیة الخاصّة.

ثم ان‌العالم لیس بواجب ، فهو ممکن ، لأنّه ان‌لم‌یکن‌ممکناً ، فهو ممتنع ؛ و إذا کان ممتنعاً ، فما هو قابل للوجود ؛ لکنّه قابل للوجود ، فهو ممکن. والممکن نسبتا طرفی‌الوجود والعدم إلیه متساویتان. فلا بدّ فی‌وجوده من فاعلٍ یرجّح جانبَ وجوده‌علی عدمه ومن قابلیة من‌جانبه. فما وجد العالم ـ الذی ثبت إمکانه ـ الا عن‌أمرین:عن اقتدار الهی منسوب‌الیه ، أی إلی موصوفه ـ یعنی الذات الالهیة ـ ماذکرناه من أحدیة کثرة الأسماء والصفات ، لیرجّح جانب وجوده علی عدمه ، و عن‌قبول لصفة الوجود من جانبه ؛ فانّه لولم‌یکن قابلاً للوجود، لم یکن ممکناً، فلایتمکّن الفاعلُ الموجد من‌تکوینه، فان المحال لا یقبل التکوین من‌الموجد تعالی .

ولهذا ، أی‌لکون العالم بحیث لم یوجد إلاّ عن‌الأمرین المذکورین، قال تعالی عند قوله «کن» الدالّ علی تعلّق صفةالاقتدار بالشیء المراد ، « فیکون » ، (۱۶۲) مقول لقوله ، «قال» . وذلك فی مثل قوله تعالی ، « إنّما

---

(۱۶۲). قال بعضهم رحمهم‌الله ، «یحتمل أن یعود ضمیر «یکون» إلی الآمر ، أی «یکون هو» ، من کونه عینَ المعلوم المعدوم العین‌المأمور بالکون‌من کونه ثابتاً فی‌العلم. فیکون فیه هو بموجب ما أمر، والمأمور مظهر لکونه فیه ؛ لأنّ‌الکون أمر وجودی، فالأنسب أن یُنسب الأمر الوجودی إلی‌الوجودالحق المتعیّن فی‌قابلیة المظهر ، لا إلی‌ما لاوجود له، فانّه لیس للممکن‌القابل إلاّ أن ←

س۲۳ فیکون: لیکون JD ||

أمرَه إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»، أی فلم يلبث أن يمتثل الأمرَ، فكان عقيبَ الأمـر . فنسب التكوين ، أی التكوّن ـ علـی أن يكـون المصدر مبنياً للمفعول، أويكون للمبالغة فی الكون، كـ«التقتيل» للمبالغة فی «القتل» ـ الی العالم من حيث قبوله للكون و استعداده له ، فانّ الكون كان كامناً فيه معدومَ العين ، ولكنّه مستعدّ لذلك الكون بالأمر. فلمّا أمـرَ، وتعلّقت إرادةُ الموجد بذلك، و اتّصل فی رأی العين أمرُه به ، ظهر الكونُ الكامن فيه بـالقوّة إلـی الفعل . فالمـُظهـِر لكونه الحق ، والكائن القابل للكون . فلو لاقبوله واستعداده للكون ، لما كان. فما كوّنه إلاّ عينُه الثابتة فی العلم باستعداده الذاتی الغير المجعول و قابليته للكون وصلاحيته لسماع قول «كن» و أهليته لقبول الامتثال . فما أوجده إلاّ هو، ولكن بالحق وفيه .

و قال بعضهم ، «ذات الاسم «الباطن» هو بعينه ذات الاسم «الظاهر» . والقابل بعينه هو الفاعل .... فالعين الغير المجعولة عينُه تعالی. والفعل والقبول له يدان.... فهو الفاعلُ باحدی يديه والقابلُ بالأخری. والذات واحدة؛ والكثرة نقوش.... فصحّ أنّه ما أوجد الشیءَ إلاّ نفسه، وليس إلاّ ظهوره».

اگر گويند ، « اشياء پيش از وجودْ معدوم‌اند ، پس چگونه متّصف شوند به‌امتثال و قبول امر وانقياد ، واين معاني حاصل نمی‌شود مگر از آنچه اورا وجود باشد ؛ و نيزچگونه ممكن بود تكوّن چيزی كه وجودش مستفاد از غيراست به‌نفس خود؟» جواب‌گوئيم كه اشياء موجوداند به‌وجودِ علمیِ الهی ازلاً و ابداً ، اگرچه نسبت باوجودخارجی معدوم‌اند. واين صفاتی كه مذكور شد تنها ازلوازم وجود خارجی نيست، بلكه از لوازم وجود است مطلقاً . پس اشياء درحالت اتّصاف به‌وجودِ علمی نيز بدين اوصاف موصوف‌اند. غاية ما فی‌الباب: ظهورِ اين‌صفات به‌حسبِ عوالمْ مختلف باشد، چون‌تفاوت‌لطافت‌و كثافت دراعيان به‌حسب عالـم‌ارواح و اجسام. و سرّ نسبتِ تكوين به‌اعيان و كشفِ تحقيق آن آن‌است كه اعيان ازآن روی كه ازحيثيت حقيقتْ عين حق‌اند

يمكن الكون فيه بموجب الأمر. فالمظهر القابل صالح لظهور كون الوجود فيه متعيّناً بحسب ماكان كامناً فی عينه الثابتة بموجب أمر الآمر... لكنّ الشيخ رضی الله عنه بيّن سياق الآية ، فذهب إلی نسبة التكوين إلی المأمور.» منه.

ایشان را ظهور و اظهارلنفسه در جمیع مراتبِ وجود هست به‌واسطهٔ اتّصاف به‌صفات الهی. لاجرم،

نسبت فعل و اقتدار بـه ما   هم از آن روی بود کو ما شد،

اگرچه ازآن‌روی کـه اشیاءْ متعیّن‌اند به تعیّناتِ خـاصّهْ مستمدّاند از ذاتی کـه منزّه است از تعیّن. واشیاء را عجز و ضعف و فقـر و مسکنت بـه‌اعتبار ثانیست . و به‌ملاحظهٔ این تحقیقْ دفع می‌شود مناقضه میان این کلام که شیخ رضی‌الله عنه فعل را نسبت بـه عین عبد کرد و میان آنکه در فصوص در کلمهٔ اسماعیلیه فرموده، «لافعل للعین، بل‌الفعل لربّها. فاطمأنّت‌العین من أن یضاف إلیها فعلٌ». تدبّر، تدبّر ما قلنا. آری،

درچشم تو صورت ارچه بسیار آمد   چون درنگری یکی بـه تکرار آمد
گر قدرت فعل هست مارا نه‌زماست   زان است کـه او به ما پدیدار آمـد

فلا تضیّقَ صدرکَ ممّا سمعتَ واحمد ربّکَ علی ما فهمتَ.

س ۱۱ قدرت: قدرت و JD||

(٨)

فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية [1]

الظاهر أنّ «الروح» مفتوح الراء ـ و هو الراحة ـ أورده ملاحظاً لقوله تعالى عن لسان يعقوب عليه السلام، «ولا تيأسوا من رَوح الله إنّه لا ييأسُ من رَوح الله إلاّ القومُ الكافرون»، كما ذكر في حكمة كل نبي ما جاء في حقّه في التنزيل؛ لأنّه يبيّن في هذه الحكمة أنّ الدين هو الانقياد، و بالانقياد تحصل الراحةُ الحقيقية، و يترتّب عليه الرَّوحُ الدائم السرمدي؛ لأنّ من انقاد لأوامر الحق وانتهى عن نواهيه وأسلم وجهه إلى الله، نال الدرجة العليا و وجد الراحة القصوى.

و يمكن أن يكون مضموم الراء، لأنّ معنى «الدين» ـ الذي هو الانقياد ـ من شأن الروح المدبّر للبدن؛ و إليه مال صاحب الفكوك قدّس سرّه. و تخصيصها بالكلمة اليعقوبية لأنّه عليه السلام كان يعلم علم الأنفاس و الأرواح، و كان كشفه روحانياً. لذلك قال، «لاتيأسوا من روح الله»، فانّه يجد في مقام روحه بقاء يوسف و أخيه وجداناً إجمالياً، كما قال، «إنّي لأجدُ ريحَ يوسف»؛ ولا يجده عياناً تفصيلياً. لذلك «ابيضّت عيناه من الحُزن».

و ذوق أهل الأنفاس عزيز المنال. قد جعل الله لهم التجلّي والعلمَ في الشمّ. قال رسول الله صلى الله عليه و سلم، «إنّي لأجدُ نَفَسَ الرحمن من قِبَل اليمن». قيل، إنّه عليه السلام كنى بذلك عن الأنصار، و هم صور القوى

الروحانيةالتي نُصر بهم علىصورالقوى الطبيعية. و«اليمن» أيضاً من«اليمين» ، وهو إشارة إلىالروحية و عالمالقدس .

« الدين عندالله الاسلام » . و معناه ، أى معنى «الأسلام» لغـةً ، الانقياد . فالدين هوالانقياد . مراد از«اسلام» انقياد بنده است مر حكم حق تعالي را به هر وجهي كه انبياء و علماء ــ كه ورثهٔ انبياءانـد ــ از آن اخبار كرده باشند ظاهراً و باطناً . أمّا ظاهراً ، بـاتيان بما أمرالله ُ و رسولـه ؛ و أمّا باطناً ، بهتصديق بـه دل و بي توقّفي آن را بـه قبول تلقّي كردن . و حقيقت انقياد باطن آن است كه بـيحرجي و تنكّيي و تردّدي نفسْ تسليمِ حكم خداوند تعالي و رسول او شود ، كما قال عزّ من قائل ، «فلا وربّكَ لا يـؤمنون حتّي يـُحـَكـّموكَ فيما شـَجـَرَ بينهم ثمّ لا يـَجـِدوا في أنفسهم حـَرَجاً ممّا قـَضـَيـْتَ و يُسـَلـّموا تسليماً ».

و من طلب منه أمر ، كائناً من كان، فانقاد الى الطالب وامتثلأمرَه فيماطلب ذلك الطالب منه ، فهو ، أى ذلك المنقـاد الممتثل ، مسلم . فافهم ما ذكرتـُه من أنّ كل من طـُلـِبَمنه أمرٌ ، فانقـاد، فهو مسلم ؛ فانه ، أي هذا الحكم ، يسري و يتعدّى إلي الخلقكلهم ، موافقين كانوا أو مخالفين، بلإلي الحق سبحانه وتعالى :

أمّا سرايته إلـى الخلق إذا كانـوا موافقين مطيعين لأوامـر الحق و نواهيه ، فظاهر ، لا حاجة إلي البيان . و أمّا إذا كانوا مخالفين غير منقادين لأوامره و نواهيه ، فلأنّ الأمر الالهى ينقسم قسمين : أحدهما الأمرالارادى، والآخر التكليفى ، كما سنذكر. والمخالفون وإن لمينقادوا إلي الأمرالتكليفى، فقد انقادوا إليالأمر الارادى . و هذا ماقال بعض المحقـّقين : إنّالله تعالي أمراً إيجابياً وأمراً إيجادياً، فلايدخلالمخالفةُ الأمرَ الايجادى. و ممّا وقع فيهذا المعنى بالفارسية قولالناظم،

ای بر تـو پدید هرچـه پنهان کـردم
عصیان همـه بـر امید غفـران کـردم
گیرم که بسی خلاف فرمـان کـردم
آخر نه هرآنچه خواستی آن کـردم

گفتی کـه بکـن کار و ببستی دستم گفتی که بزن تیر و بریدی شستم
بر موجب فرمان تو گر زانکه نیم بـر وفق ارادت تـو باری هستم

و أمّا سرايته إلى الحق سبحانه ، فبيانه أنّ العبد المكلّف إما منقاد بالموافقة، و إمّا مخالف. فالموافق المطيع لاكلام فيه لوضوحه ، لأنّه سبحانه ينقاد إليه بمايرضيه من إعطاء الجنّة والخير والثواب. والمخالف يطلب بخلافه أمرَ الحق أحدَ الأمرين : إمّا العفو والمغفرة ، ليظهر كمال الاسم « العفوّ » و «الغفور» وحكمهما ، وحينئذ ينقاد إليه الحق سبحانـه بمـا يـرضيه من العفو و التجاوز عن سيئآته ؛ و إمّا المؤاخذة بذلك الخلاف ، ليظهر حكمُ «المنتقم» و «القهّار» ، وحينئذ ينقاد إليه بما لايرضيه من العذاب والعقاب . فعلى كل حال ينقاد الحقُّ سبحانه إلى عبده باعطاء مـا يطلب منه بحسب استعداداته الجزئية الوجودية .

ولا يخفى أنّ مايطلبه العبدُ إنّما هوجزاء لأعماله و أحواله؛ فيتحقّق «الدين»منا بمعنى ثانٍ ، (۱۶۳)وهو«الجزاء». والجزاء حال من أحوال العبد، يعقب حالاً آخر . فيصدق الدين بمعنى ثالث ، و هو«العادة»، لأنّه عاد إليه ما يقتضيه و يطلبه حالُه .

لفظ«دين» را به‌حسب وضع لغوی مفهومات است که به‌اشتراك لفظی بر آن اطلاق کرده می‌شود ، وآن «انقیاد» است و «جزاء» و «عادت» ، كما سبق إليه إشارة. ومجموع این مفهومات درموضوعٌ لهِ او به‌حسبِ وضعِ شرعی معتبر است، زیرا که انسان تا انقیادِ احکامِ الهی ظاهراً و باطناً نکند و بر اتیان به‌اوامر و انتهـاء ازنواهی عادت نکند و جزاء اعمال را یوم‌الجزاء معتقد نشود، مؤمن و صاحب دین نباشد. و این دین خالی ازآن نیست که صادراست ازحضرت جمع الهی به‌ارسال رسل وانزال کتب، یاصادراست‌ازحضرت تفصیل او،که مظاهرِ اسماءاویند. و اوّل دینیست که‌حق‌سبحانه آن‌را برگزیده است و آن‌را به‌انبیاء علیهم‌السلام‌عطاء داده و ایشان را شناسای آن‌ساخته و باقیِ مؤمنان را به‌واسطهٔ ایشان‌شناسا گردانیده؛ وبدین تعریف وتبلیغِ رسالت و تبیینِ دین، حجّت حق

(۱۶۳). و أمّا المعنى الأوّل ، فهوالانقیاد . منه.

س ۲۴ شناسای آن : شناسا JD || س۲۶ حاشیهٔ ۱۶۳ : — JSPA ||

بر خلق گشتند . و دوم طريقه ايست خـاص در انقيادِ امـرِ حق سبحانـه و رسول او صلى الله عليـه و سلم كـه راه يافتگان به نور حق و متفكّـران در عالمِ امر و خلق از نـزد خود بـر نفس خود تكليف كردهانـد ، و در مقام عبوديتِ حق حقّ ربـوبيتِ حق و شكرِ نعمتِ حق بجاى آوردهانـد ، و ملازمِ عتبهٔ عبوديت گشتهاند ؛ و آنچه حق تعالى برايشان فرض نفرموده از غايت شفقت برنفوس ضعيفهٔ ايشان ــ امّا فضيلت آنرا بهزبان انبياء يا بهلمعانِ انوار درباطن ايشان وا ايشان نموده ــ ايشان آنرا بهجاى فرض داشتهاند وبر نفوس خود لازمگردانيدهاند.

و إلىهذين القسمين أشارالشيخ رضيالله‌عنه بقوله ، والـدين بحسب العرف الشرعي دينان :

أحدهما دين مأمور به ، أمـرالله سبحانــه عباده بـه . و هو ، أى الدين المأمور به من عندالله هو ، ماجاءت به الرسل و نزلت به الكتب من الأوضاع الشرعية والأحكام الأصلية والفرعية . و هـذا هـوالذى اصطفاه الله و أعطاهالرتبةَ العليةعلىدينالخلق.فقالتعالى ، «و وصّىبهاإبراهيمُ بَنيه ويعقوبُ يابَنِىَّ إنّاللهاصطفىلكمُ الدّين فلاتموتُنَّ إلاّ وأنتممُسلمون»، أىمنقادونإليه.

و ثانيهما دين معتبر ، اعتبره الله سبحانه اعتبار ما شرعه من عنده ، لأنّالغرضمنه موافق لما أرادهالله سبحانه منالشرع الموضوع منعنده، و هو تكميلالنفوسعلماً وعملاً. و هو، أى الدينالمعتبرهو ، الابتداع،أىالطريق المبتدعالمخترع، الذى فيه تعظيم الحق سبحانهوطلبٌ لمرضاته،اصطلحعليه طائفة من أهل الصلاح استحساناً منهم ، يؤدّى إلى سعادةالمعاد والمعاشــ

كالرهبانية ، التى ابتدعها الراهبون ، أعنى علمـاء دين المسيح عليه السلام . قال تعالى ، «و رَهْبانيّةً ابتَدَعوها مـا كَتَبْناها عليهم » ، أى مافرضنا عليهمتلك العبادة ، «إلاّ ابتغاءَ رضوان الله فمارعوها»، أىالذين كلّفوا نفوسَهم بهـا ، « حقَّ رعايتها فآتينا الّذينآمنوا » بهـا ، أىبتلك العبودية « أجـرَهم » ، من الأنـوار القدسية و الملكات النفسية ، التى هى الأخـلاق الشريفة و الملكات الفاضلـة . «وكثيرٌ مِنهم » ، أى من هؤلاءالذين شُرعت فيهمهذه العبادةُ ــ وهم المقلّدون ــ «فاسقون» ،أىالخارجونعنالانقيادإليها .

وكطريقة الصوفية في هذه الأمّة ، فانّهم أتوا بأمور زائدة على الطريقة النبوية ، موافقة للغرض منها ــ ما فرض الله ذلك عليهم ــ كتقليل الطعام و المنع من الزيادة في الكلام والخلطة بالأنام والخلوة والعزلة عنهم و كثرة الصيام و قلّة المنام والذكر على الدوام و غير ذلك ممّا ذكروه في كتبهم ــ وفّقنا اللهُ تعالى لاقتفاء آثارهم والاهتداء بأنوارهم.

فمن رعاه ، أي الدينَ المعتبرَ من هؤلاء الذين شرعوه أو الذين اتّبعوهم، حق رعايته ، بالايمان به أوّلاً والاتيان بما أُمروا به والانتهاء عمّا نُهوا عنه ثانياً، ابتغاء رضوان الله سبحانه ، أي خالصاً لوجهه و طلباً لمرضاته، لا لأمر آخر من المطالب العاجلة و المآرب الآجلة ، فقد أفلح و فاز بالسعادة الأبدية والكرامة السرمدية .

و لمّا ذكر الأمرَ الالهي في الأوّل من قسمي الدين ، و كان ينقسم إلى قسمين ، أراد الشيخ رضي الله عنه أن يشير إليهما ليُعلم المراد منهما في هذا المقام . فقال ، و الامر الالهي ، أي الصادر من مرتبة الجمع الالهي ، أمران :

أحدهما أمر بواسطة ، أي بواسطة الأنبياء و الرسل صلوات الله عليهم أجمعين ، حيث توسّطوا بين الله سبحانه و بين عبيده ، فبيّنوا شرائعه لديهم و بلّغوا أوامره و أحكامه إليهم . فما يجب فيه ، أي في الأمر بواسطة من حيث أنّه أمر بواسطة مع قطع النظر عن الأمر التكويني ، الا صيغته ، أي صيغة الأمر ــ وهي «افْعَل كذا» ــ سواء تعلّق الارادةُ بتكوين الفعل المأمور به أو لم تتعلّق. و يُسمّى هذا القسم بـ «الأمر التكليفي».

و ثانيهما أمر بلا واسطة ، أي بلا واسطة الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم أجمعين . و هو « الأمر التكويني » الارادي المتعيّنُ بكلمة « كن » ، المتعلّقُ بتكوين الشيء المعدوم المعلوم الذي لا يتصور من المأمور المراد تكوينه مخالفته ، أي مخالفة ذلك الأمر ، لامتناع تخلّف المراد عن إرادته سبحانه، كما قال تعالى، «إنما أمرُنا لشيءٍ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون». و الأمر بالواسطة قد يخالف ، أي يخالفه المأمورُ ولاينقاد إليه. وذلك إذا لم

س۲۶ يخالفه: يخالف HSPA

یوافقه الأمرُ بلاواسطة.

چنانکه وجود عبدِ مأمورٌ به‌ایجاد حق‌است سبحانه وتعالی، همچنین وجودِ فعلِ مأمورٌبه نیز به‌ایجاد اوست. پس مادام‌که امر تکوینی به وجودِ فعلِ مأمورٌبه تعلّق نگیرد، انقیادِ امر تکلیفی از عبدِ مأمور ممتنع است. آری، چیزی را که‌به‌خود وجود نباشد چون تواند به‌خود بر معدومی دیگر افاضهٔ وجود کردن و او را از کتم عدم به‌صحرای وجود آوردن؟ عزیز من «واللهُ خلَقَکم و ما تَعملون» می‌خوان وهستیِ ذات و فعلِ خودازحضرت بیچون می‌دان!

عین ممکن که پیش اهل شهود نیست فی حدّ ذاته موجود
فعلش از وی وجود چون یابد نیست از نیست بود چون یابد
آن مَثَل یاد کن که صاحب‌هش «ثبّتِ العرش» گفت «ثمّ انقُش»

اگرسائلی پرسدکه چه فایده باشد درآن‌که حق‌تعالی بنده رابه‌چیزی امر فرمایدکه «بکن» و نخواسته باشد که آن فعل از وی صادر گردد، جواب گوئیم‌که تکلیفْ حالیست از احوالِ عینِ ثابتهٔ عبد، وعبد را استعدادی‌خاص هست مرتکلیف راکه آن استعدادِ خاصْ مغایرِ استعدادِ فعلِ مأمورٌبه است. پس عین‌عبد به‌آن استعداد خاص خویش ازحق‌سبحانه طلب می‌کند که «مرا به چیزی تکلیف‌کن که در استعداد من مطلقاً قبول‌آن ننهاده باشی».

پس حق سبحانه به‌آن طلبِ استعدادِ خاصْ او را به آن تکلیف می‌فرماید و نمی‌خواهدکه آن مأمورٌبه ازآن عبدِ مأمور واقع گردد. چرا، که حق تعالی عالم‌است به‌آن‌که اورا دراصلْ استعدادِ قبول‌آن نیست. پس هرآینه وقوعِ ضدِّ مأمورٌبه از وی متوقّع باشد. و فایده و حکمت در این تمییزِ مستعدِّ قبولِ مأمورٌبه باشد ازغیر مستعد. والله أعلم.

و لیس‌المأمور بالأمر بلاواسطة الا الشیء المعدوم المعلوم الکائن عندالآمربه خاصة، لاالشیء الموجود قبل‌الأمر، ضرورة امتناع إیجادالموجود بخلاف‌المأمور بواسطة، فانّه لیس‌إلّاالموجودخاصّةً لامتناع تکلیف‌المعدوم بالأوامر والنواهی.

(۹)

فص حكمة نورية في كلمة يوسفية

لمّا كان عالم المثال عالماً نورانياً، و كان كشف يوسف عليه‌السلام مثالياً، وأيضاً ظهرفيه عليه‌السلام سلطنةُ النورية العلمية المتعلّقة بكشف‌الصور الخيالية والمثالية، وهو علم‌التعبيرعلى‌الوجه الأكمل؛ وكلُّ من يعلم بعده ذلك العلم، فمن مرتبته يأخذ ومن روحانيته يستفيد، أضاف رضي‌الله عنه‌الحكمة النورية إلى‌الكلمة اليوسفية.

اعلم أنّ‌النور الحقيقي يُدْرَك به، و هو لا يُدْرَك، لأنّه عين ذات الحق سبحانه من‌حيث تجرّدها عن‌النسب والاضافات. ولهذا حين سُئل النبيُّ صلى الله عليه وسلم، «هل رأيتَ ربّك؟»، قال، «نورٌ، أنّى أراه؟»، أي النور المجرّد لايمكن رؤيته. وكذا أشار الحق في كتابه لمّا ذكرظهور نوره في مراتب المظاهر،وقال، «اللهُ نورُالسّموات والأرض». فلمّا فرغ من ذكر مراتب‌التمثيل، قال، «نورٌ على نور». فأحد النورين هو الضياء، والآخرهو النور المطلق؛ ولهذا تمّم، فقال، «يـَهْدى اللهُ لنوره من‌يشاء»، أي يهدى‌الله بنوره المتعيّن في‌المظاهر إلى نوره المطلق الأحدى.

ولمّا سُئل‌ابنُ عبّاس رضى‌الله‌عنهما عن رؤية‌النبى عليه‌السلام‌ربّه، أخبر أنّه رآه؛ فأخبر بقول عايشة عن‌النبى صلى‌الله عليه و سلم، وقد سألتْه عن رؤية ربّه وقوله عليه‌السلام، «نور، أنّى أراه؟» فراجع‌السائل ابن عباس في ذلك، فقال ابن عبّاس، «ويحك، ذاك إذا تجلّى في‌نوره الذى هونوره»،

أی إنّما یتعذّر الرؤیة والادراك بـاعتبار تجرّد الـذات عن‌المظاهر والنسب و الاضافات ؛ فأمّا فی‌المظاهر و من وراء حجابیة المراتب ، فـالأدراك ممكن ، كما قیل ،

كالشمس تَمْنَعُكَ اجتلاءَكَ وجهَـها
فـاذا اكتَسَتْ بـرقیق غیـم أمكنـا

خورشید چو بر فلك زند رایت نور   در پرتو او خیره شود دیده ز دور
وانـدم كـه كند ز پردۀ ابـر ظهور   فـالناظرُ یجتلیه من غیرِ قصور

و إلی مثل هذا أشار النبی صلی‌الله علیه و سلم فی‌بیان الرؤیة الجنانیة المشبّهة برؤیة الشمس و القمر . فأخبر عن أهل الجنّة أنّهم یرون ربّهم و أنّه لیس بینه و بینهم حجابٌ إلاّ رداء الكبریاء علی وجهه فـی جنّة عدن ؛ فنبّه صلی‌الله علیه و سلم علی بقاء رتبة الحجابیة ، و هی رتبة المظهر . فاعلم ذلك .

و إذ قد نبّهتَ علی شأن النور الحقیقی و أنّه یُدْرَك به و هو لا یُدْرَك ، فاعلم أنّ الظلمة لا تدرك ، ولا یـدرك بها ، و أنّ الضیاء یدرك ، و یدرك به . و لكل واحد من الثلاثة شرفٌ یختصّ به : فشرف‌النورالحقیقی هو من حیث الأوّلیة والأصالـة ، إذ هو سبب انكشاف كل مستور . و شرف الظلمة هو أنّه باتّصال النور الحقیقی بها یتأتّی إدراكُ‌النور مع تعذّر ذلك قبل الاتّصال . و شرف الضیاء هـو من حیث الجمع بالـذات بین‌الأمرین و استلزامُ ذلك حیازةَ الشرفین .

ثمّ إنّ النور المحض المشار إلیه لا یغایر الوجودَ الحق . ولا شك أنّ الوجود المحض یُتعقّل فـی مقابلة العدم المضادّ لـه ؛ فانّ للعدم تعیّناً فی التعقّل ، لا محالة؛ و له الظلمة ، كما أنّ الوجود لـه النوریة. و لهـذا یوصف الممكن بالظلمة وأنّه یتنوّر بالوجود ، فیظهر. فظلمته من أحد وجهیه، الذی هوالعدم . و إلیه الأشارة بقول النبی علیه السلام ، « انّ‌الله خلق(۱۶۴)

(۱۶۴) . «خلق» ههنا بمعنی‌التقدیر ، فانّ‌التقدیر سابق علی‌الأیجاد . و «رشّ‌النور» كنایة عن إفاضة الوجود علی‌الممكنات . منه.

س ۴ اجتلاءك : اجتلاؤك JHSA ||

الخلق في ظلمة. ثمّ رشّ عليه من نوره ، فظهر» .

و إذا تقرّر هذا ، فالعدم المتعقّل في مقابلة الوجود لا تحقّق له بدون التعقّل. والوجود المحض لايمكن إدراكه. فمرتبة العدم من حيث تعقّل مقابليته للوجود كالمرآة له. والمتعيّن بين الطرفين هو حقيقة عالم المثال. والضياء صفته الذاتية .

ثمّ لمّا كان الغالب على عالم المثال النورية، لقربها من عالم الأرواح وما فوقه من عوالم الأسماء والصفات ـ كما أنّ الغالب على صور عالم الكون و الفساد الظلمة ، لكونها في مقابلة عالم الأرواح ، الذي هو عالم النور ـ و كان من حكم كل متوسّط بين شيئين أنّه إذا كان نسبته إلى أحد الطرفين أقوى من نسبته إلى الطرف الآخر أن يوصف بما يوصف به ذلك الطرفُ الغالب ويسمّى باسمه، لقّب الشيخ رضي‌الله‌عنه هذه الحكمةَ بـ«النورية». وإلاّ ، فهي في الحقيقة ضيائيّة ، لا نورية محضة.

و عبّر عن الضياء بـ«النور» حيث قال : النور ، أي ما عدا النور الوجودي الحقيقي ـ الذي هو ذات الحق سبحانه ـ يكشف ، أي يُدْرَك لذاته ، و يكشف به أي يُدْرَك به ما سواه . و أتم الانوار التي تكشف و يكشف بها في الكاشفية و أعظمها نفوذاً في الأشياء بالكشف عن حقائقها هو النور التامّ العلمي الذي يكشف به و يُدْرَك ما أراد الله بالصور المتخيلة المرئية في النوم ، المتغيّرة عمّا كانت عليه في عالم المثال، ويصير مشاهداً في عالم الحسّ بتصرّف القوّة المتصرّفة. و هو، أي الكشف عمّا أراد الله بها هو، علم التعبير .

و إنّما كان ذلك النور التامّ العلمي أتمّ الأنوار و أعظمها نفوذاً لان الصورة الواحدة المتخيّلة المرئية في النوم قد تظهر في خيال أشخاص متعدّدة بمعان كثيرة مختلفة لتفاوت استعدادات تلك الأشخاص و اختلاف أمزجتهم وتباين أمكنتهم و أزمنتهم و غير ذلك . لكن يراد منها، أي من هذه الصورة ، في حق صاحب الصورة ، أيّ صاحب كان، معنى واحد من تلك المعاني الكثيرة . فمن كشفه ، أي المعنى المراد ، و ميّزه عن غيره و

س ۲۳ بمعان : لمعان JD ||

عبّر الصورة المرئية به بذلك النور التامّ العلمى ، فهو صاحب النور الأتمّ. و نوره أتمّ الأنوار لأنّه يتميّز به ما هو في غاية الالتباس و نهاية الاشتباه .

و إنّما قلنا، «إنّ الصورة الواحدة تظهر بمعان كثيرة»، فان الشخص الواحد من جماعة قد يرى في النوم أنّه يؤذن ، فيحج فيعالم الحسّ . و شخص آخر منهم يرى فيه أنّه يؤذن ، فيسرق في الحسّ . أمّا الحجّ ، فمن قوله تعالى، «و أذّنْ في النّاس بالحجّ». وأمّا السرقة، فمنقوله تعالى، «ثمّ أذّنَ مؤذّنٌ أيّتُها العيرُ إنّكم لسارقون» . و صورة الاذان واحدة ، لكنّ التعبير مختلف ، لاختلاف الرائين . و كذلك شخص آخر يرى فيه أنّه يؤذن ، فيدعو الىالله على بصيرة . و شخص آخر يرى أنّه يؤذن ، فيدعو الىالضلالة . و ذلك لأشتراك الأذان معهاتينالدعوتين فيمطلق الدعوة إلى أمرمّا. و إنّما اختلف المدعوُّ إليه لاختلاف الرائى .

اعلم أنّ كلّ ما يظهر في الحسّ هو مثلُ ما يظهر فيالنوم ؛ والناس غافلون عن إدراك الحقائق و معانيها التى تشتمل الصورُ الظاهرة عليها ، كما قال صلى الله عليه و سلم ، « الناس نيام ، فاذا ماتوا ، انتبهوا » . و كما يعرف العارف بالتعبير المرادَ منالصور المرئية في النوم ، كذلك يعرف العارف بالحقائق المرادَ من الصور الظاهرة في الحسّ ؛ فيعبر عنها إلى ما هو المقصود منها . فالعارف إذا شاهد صورةً في الحسّ أو سمع كلاماً ، أو وقع فى قلبه معنى منالمعانى ، يستدلّ منها على مبادئها و يعلم مرادَالله من ذلك . و من هذا المقام ما يقال ، « إنّ كلّ ما يحدث في العالم رسلٌ منالله تعالى إلى العبد، يبلّغون رسالات ربّهم ؛ يعرفها من يعرفها، و يعرض عنها من يجهلها» . قال تعالى ، « وكأيّن من آيةٍ فيالسّموات والأرض يمُرُّون عليها.و هُم عنها مُعرضون » ، لعدم انتباههم و دوام غفلتهم . و لا يعرف هذا المقامَ الاّ من يكاشف جميع المقامات العلوية والسفلية ، فيرى الأمر النازلمن الحضرة إلىالعرش والكرسى والسموات والأرض ويشاهد فى كل مقامصورته.

قال رضىالله عنه ،

إنّما الكون خيال و هو حقّ في الحقيقة

س ٣ بمعان : لمعان JD ||

کلُّ من یـفهم هـذا حـاز أسرار الـطریقة

و من مقولات الشیخ کمال‌الدین عبدالرزّاق القاشی رحمه‌الله :

یك موج ز بحرعشق وعالمْ طوفان یك شعله زنار عشق و کونینْ دخان
اعیانِ دو کون چون‌حبال‌اند وعصی ماران بـه‌خیال عقل و عشقت ثعبان

بدان که عوالم مع کثرتها منحصر در پنج است ، و آن را « حضرات خمسه» خوانند؛ واین پنج حضرت جای ظهور وبروز حق است درآن به‌صفتی ازصفات خویش؛ وصفتْ لازمِ ذات‌است. اول حضرتِ ذات است، که آن‌را «غیب مطلق» گویند، که ازآن هیچ کس حکایت نتوانـدکرد، زیـرا که آنجـا اسم ورسم نگنجد، وعبارت چون اشارتْ مجال ندارد.

بی دل از بی‌نشان چه گوید باز؟

دویم حضرت اسماء است ، که در آن بروزحق است به‌الوهیت .سیم‌حضرت افعال است ـ یعنی عـالم ارواح ـ ، که درآن بـروز حق است به ربوبیت؛ چهارم حضرت مثال و خیال، که آن جای بروز است به‌صور مختلفهٔ دالّه بـر معانـی و حقایق. پنجم حضرت حس است و مشاهده ، کـه جای بروز است به‌صورمتعیّنهٔ کونیه .

پس حضرتِ اعلی غیبِ مطلق باشد، وحضرت انزلْ شهادت‌مطلق. وتو از این حضرت که انزل و اسفلِ حضرات است به‌طریق قهقرا باز گرد و ببین که هرچه درعالمِ محسوس است مثالی و صورتیست مرآن چیزی را که درعالم مثال است، وهرچه درعالم مثال است صورت و مثال شأنی از شؤون حضرت ربوبیت است، وهرچه درحضرت ربوبیت است صورت اسمیست‌از اسماءالله، وهراسمی صورتِ صفتی ، وهرصفتی وجهی مرذات متعالیه را، که به‌آن وجه ظهور وبروز می کند درکونی از اکوان. پس عارف بداندکه‌هرچه درعالم حس ظاهر می‌گردد صورتِ معنیِ است غیبی و وجهیست از وجوهِ حقِّ باقی که ظاهر و بارز شده به‌آن.

کلُّ ما فی الکون وهمٌ أو خیال أو عکوسٌ فـی مرایـا أو ظلال
لاح فی ظلِّ السوی شمسُ الهدی لا تکن حیران فـی تیـه الضلال
کیست آدم عکس نـورِ لم یزل چیست عالم موج بحر لا یـزال

عکس را کی باشد از نورْ انقطاع موج را چون باشد از بحر انفصال
عین نور و بحردان این عکس وموج چون دوئی اینجا محال آمد محال
رهروان عشق را بنگر که چون هریکی را بر دگرگون است حال
آن یکی در جمله ذرّاتِ جهان دیده تابان آفتابی بی زوال
وان دگر ز آینهٔ هستی عیان دیده مستورات اعیان را جمال
وان دگر در هریکی آن دیگری دیده من غیر احتجاب و اختلال

وفّقنا الله للخروج من مضیق‌العلم إلی فضاء العین و رزقنا الجمع بین هاتین الحسنیین.

(۱۰)

فص حكمة أحدية في كلمة هودية

بدان كه احديت را سه مرتبه است :

اوّلش احديت ذات، كه در آن مرتبه به هيچ وجه كثرت را اعتبار و گنجائى نيست ، كه «قُل هو الله أحد» بيان آن مرتبهٔ احديت مطلقه است. و هي الأحدية الذاتية المطلقة . و ليست الوحدة من هذا الوجه نعتاً للواحد ، بل هي ذاته . فمتى ذُكرت الأحدية الذاتية ، وكان المترجم عنها الحق سبحانه أو أحد من أكابر المحقّقين الراسخين في العلم ، فانّما يطلقها بهذا الاعتبار . و لكل شيء أحدية تخصّه ؛ و هي اعتباره من حيث عدم مغايرة كل شأن من الشؤون الذاتية للذات المنعوته بالأحدية بالتفسير المشار إليه .

و دويمش احديت اسماء وصفات است. يعنى كه همهٔ اسماء و صفات مع كثرتها التى لا تُحصى با ذات يكيست. و به اين اعتبار گويند كه الله واحد است ـ « هو الله الواحد القهّار » ـ يعنى جميع اسماء و صفات در آن ذات مستهلك وعين ذات اند. وهذه الأحدية هي أحدية الالهية. والوحدة بهذا الاعتبار نعت للواحد ، لا ذاته ، و تُسمّى بـ «وحدة النسب والاضافات» ، أى « وحدة تعدّد» ، لا باعتبار الوجود المتعدّد والتمييز الحقيقى، بل تعدّد نسبى من حيث أنّ ذلك المتعدّد عين ذلك الواحد ؛ كـ «الخالق» و «القادر» و «العالم» من حيث الذات التى ثبت لها هذه الأحكامُ ، فانّها ، أى تلك الأسماء من هذه الحيثية ـ أى حيثية وحدة الذات ـ واحدة .

سیُمش احدیت افعال وتأثیرات و مؤثـّرات است. یعنی که آن ذات متعالیه است که فی الحقیقه مصدرِ جمیع افعال ومؤثـّردرمنفعلات است وبه حکمِ تربیتْ هریکی را به حسب قابلیّاتْ سوی حضرت ذات می کشاند ، کما قال تعالی، «ما مِن دابّةٍ إلاّ هو آخذٌ بناصیتها إنّ ربّی علی صراط مستقیم».

کش کشانش می کشد ک «إنّا إلیه راجعون»

و هذه الأحدیة هی أحدیة الربوبیة .

وچون غالب برهود علیه السلام شهود احدیت کثرت ربوبیت بود، که تربیت رب واحد درمظاهر مربوبات متکثّره مشاهده می نمود ، (۱۶۵) لاجـرم حکمت احدیت ـ یعنی احدیت ربوبیت ـ مخصوص گشت به کلمهٔ هودیه.

غایات الطرق التی یسلکها السالکون، صوریةً کانت أو معنویةً، کلها راجعة الی الله سبحانه ، والله غایتها. (۱۶۶) وذلک لأنّ الحق سبحانه لمّا کان

---

(۱۶۵). فانّه علیه السلام ذکـر « الأخذ بـالنواصی » و « المشی » و «الصراط» : و کل هذه أحکام التصرّف والتصریف ، و إنّه الفعل ، لا محالة ؛ غیر أنّه غلب فـی أخباره وحـدة الفعل علی التعدّدات العارضة له فی المحالّ المتأثّرة والمعدّدة إیّاه ؛ فانّ مقتضی ذوقه أنّ الأسباب و الوسائط معدّات ، لا مؤثـّرات، و أنّ الفعل فی أصله واحد وأنّه أثرالحق ، لا أثر فیه لسواه من حیث ذات الفعل من کونه فعلاً . ولهذا أضاف «الأخذ» إلی الهویة ـ التی هی عین الذات ـ حتّی أنّه لم یذکر «یداً» ولا صفة ولاغیرذلک. منه.

(۱۶۶). قیل ، «الطرق إلی الله بعدد أنفاس الخلائق» ؛ و قیل ، « بعدد الأنفاس الالهیة». والمراد بـ«الأنفاس الالهیة» الشؤون المتجدّدة منه فی کل آن علی کل مظهر . هرطریقی و راهی به حسب اسمی از اسماءالله تواند بود، وهر اسمی را مظهری است ، وآن مظهر تابع و مربوبِ او ، کما قیل، « إنّ لکل اسم عبداً هو ربّه ، وذلک جسم هو قلبه». وچون اسماءْ همه اسم یک ذات اند، واعیان وجودیه جمله مستند بدان اسماءاند و جاری وسالک به مجری و مسلک ایشان ، و ایشان منتهی به اسم «الله» ، پس جمله بـر راه «الله» باشند ، و «الله» غایت طرق متعدّدهٔ متکثّرهٔ ایشان باشند. منه .

س ۱۹ الله : الله تعالی JD || س ۲۲ او : آن JD || س۲۴ بدان : به آن SPA ||

محيطاً بكل شيء وجوداً وعلماً ومصاحباً كلَّ شيء بمعية ذاتية مقدّسة عن المزج والحلول والانقسام و كلِّ ما لايليق بجلاله، كان سبحانه منتهى كل صراط وغايةَ كل سالك، كما أخبر سبحانه بعد قوله ، «وإنّك لتَهدى إلى صراط مستقيم صراطِ الله الّذى له ما في السّموات و ما في الأرض » ، بقوله ، « ألا إلى الله تَصير الأمورُ ». فنبّه أنّ مصير كل شيء إليه. و كل من الأشياء يمشي على صراط، إمّا معنوى أو محسوس بحسب سالكه . والحق غايته ، كما قال ، « وإلى الله المصير». فعرّف سبحانه نبيّه صلى الله عليه وسلم ليُعرّفنا. فقال، «وإنّك لتهدى إلى صراط مستقيم » منها بالنسبة إلى غيره. فهو تعالى غاية السائرين ، كما أنّه دليل الحائرين .

فكلها ، أى كل الطرق ، صراط مستقيم ، باعتبار أنّها موصلة إليه تعالى استقامةً مطلقة، لا بالنسبة إلى الغير. لكن لا شرف في مطلقاته التى يرتفع فيها التفاوتُ ، كمطلق معيته و مصاحبته و مطلق استقامة صراطه و مطلق الانتهاء إليه من حيث إحاطته و مطلق توجّهه الذاتي والصفاتي معاً للايجاد ؛ فانّه لا فرق بين توجّهه إلى إيجاد العرش والقلم الأعلى وبين توجّهه إلى إيجاد النملة من حيث أحدية ذاته و من حيث التوجّه. قال تعالى ، «ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت» . وهكذا الأمر في معيته الذاتية وصحبته ، فانّه مع أدنى مكوّناته كهو مع أشرفها و أعلاها بمعية ذاتية قدسية لائقة . و هكذا الأمر في إحاطته ؛ فانّه بكل شيء محيط رحمةً و علماً . و رحمته هنا وجوده ، إذ ليس ثمّة ما يشترك فيه الأشياءُ على ما بينها من التفاوت والاختلاف إلاّ الوجود . و علمه سبحانه في حضرة أحدية ذاته لا يغاير ذاته و لا يمتاز عنه ، إذ لا تعدّد هناك بوجه أصلاً .

فاذن بمجرّد ثبوت أنّه غاية كل شيء و منتهى كل طريق ومع كل شيء و محيطٌ بباطن كل شيء و ظاهره ، لا تعمّ الفائدةُ ، ولا يتمّ السعادة ؛ (۱۶۷)

(۱۶۷) . قال بعضهم رحمهم الله ، اعلم أنّ جماعةً من المنحرفين عن الصراط المستقيم سمعوا قول الله تعالى، «ما من دابّة إلاّ هو آخذٌ بناصيتها إنّ ربّى على صراط مستقيم»؛ و سمعوا قول النبي صلى الله عليه وسلم، «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق » ؛ فتصوّروا من الآية أنّ جميع الخلائق ، بل جميع

و إنّما يظهر الفوائدُ بتمييز الرتب و اختلاف الجهات والطرق وتفاوتِ ما به

الموجودات ، علـى الصراط المستقيم ، و من الخبر أنّ الطرق إليه هـي الطرق المشهورة من الملل والنحل والمذاهب . فحكموا من هذين التصوّرين أنّ الكل على الصراط المستقيم و الطريق الحق و أنّ نسبة الكل إلى الله نسبة واحـدة ، وليس لأحد مزيدٌ علـى الآخر ، لامن الأنبياء والأولياء ولامن غيرهـم من العلماء والعارفين والملائكة المقرّبين. وعطّلوا بذلك جميع الأحكام الشرعية والقوانين الالهية؛ وما التفتوا إلى العلم والعمل والقيام بالتكليف و غير ذلك ونظروا إلى الجميع بعين واحدة و نظر واحـد . و هـذه مفسدة عظيمة في الدين ــ نعوذ بالله منهم .

و جماعة أخرى منهم توهّموا من قوله تعالى، «والله بكلّ شيءٍ محيط»، و من قوله ، « وهو معكم أينما كنتم » ، أنّ قرب الجميع و بُعده بالنسبة إلى الله متساوٍ ، وليس لأحد مزيّةٌ على الآخر من الأنبياء والأولياء وغيرهم. وهذا التوهّم أيضاً من أعظم المهالك وأكبر المفاسد، فوجب علينا رفعه بعناية الله وحسن توفيقه غيرةً على الدين و شفقةً على المسلمين .

فنقول ، ينبغـي أن يُعرف أنّ الطـريق و القرب من الله تعالـى إلـى الموجودات خلاف طريقهم و قربهم إليه سبحانه ، لأنّ طريقه و قربه إليهم من حيث الوجود والاحاطة ، و قربهم و طريقهم إليه من حيث السلوك والاستعداد ؛ وبينهما بون بعيد ، لأنّ القرب والطريق الذي هو من طرق الحق إليهم واقع أزلاً وأبداً على وتيرة واحدة، لايختلف فيه شيءٌ ولايتبدّل ــ «لا تبديل لكلمات الله»؛ بل هو «الآن كما كان» في الأزل ؛ « فطرةَ الله الّتي فطرَ النّاسَ عليها لا تبديلَ لخلق الله». وليس هذا المعنى مخصوصاً بزمان ولا مكان، وليس لأحد فيه مزيدٌ على الآخر. والحجر والمدر والنبات والحيوان والانسان والملَك فيه على سواء، لأنّ نسبة المحيط إلى المحاط نسبة واحدة، ونسبة المُظهر إلى الظاهر كذلك. و مثال ذلك قربُ المداد بكل حرف من حروف هذا الكتاب، لأنّه ليس المداد من حيث هو مداد أقرب إلى حرف منه إلى حرف آخر، وإن كان بينهما نسبة بالتقدّم والتأخّر بحسب الكتابة .

و أمّا القرب و الطريق الذي هو من طرق المخلوقات والموجودات

يصحبك وما إليه يدعوك ويجذبك. فلذلك تعبدنا الله[۱] ، أى أخذنا عباداً نعبده، بالطريق الموصل لنا الى سعادتنا ـ التى هى الفوز بـالنجاة والـدرجات ـ خاصة ، لا بأىّ طريق كان ، فانّ كل طريق و إن كان يوصلنا إليه من حيثية اسم من الأسماء ـ لأنّ كل اسم من وجـه عين المسمّى ـ فذلك لايـُجدى نفعـاً ولا يورث سعادةً ؛ فانّها ، أى الأسماء ، من حيث حقائقها و آثارها مختلفة : فأين «الضارُّ» من «النافع» و «المعطى» من «المانع»؟! و أين «المنتقم» من «الغافر» و «المنعم اللطيف» من «القاهر»؟!

و هو ، أى الطريق الموصل لنا إلى سعادتنا هو ، ما شرعه الله سبحانه لنا على لسان رسوله و أمره بأن يدعونا إليه بقوله ، «قل هذه سبيلى أدْعو إلى الله على بصيرة أنا ومَن اتبعَنى وسبحان الله و ما أنا من المشركين». ولمّا كان فى الدعوة إلى الله ممّا يكون المدعوّ فيه و عليه إيهامٌ من وجه بأنّ الحق متعيّن فى الغاية مفقود فى الأمر الحاضر ، وكان حرف «إلى» المذكور فى قوله، «أدعو إلى الله» ، حرفاً يدلّ على الغاية و يوهم التحديد ، أمره أن يُنبّهَ أهل اليقظة واليقين على سرّ ذلك. فكأنّه يقول لهم ، «إنّى و إن دعوتُكم إلـى الله بصورة إعراض و إقبال ، فليس ذلك لعدم معرفتى أنّ الحق مع كلّ ما أعرض

الشريفة ، فهو من حيث الاستعداد والسلوك . و لهـذا لا يحصل أصلاً إلاّ بعد الاستعداد الذاتى و السلوك الحقيقى ؛ أعنى قربهم و طريقهم إليه بعد الاستعداد الذاتى يكون بقدر سلوكهم ومجاهدتهم و رياضتهم.

فالصـراط المستقيم السلوكى غير الصراط المستقيم الوجودى ، و لهذا لايصل إليه كلُّ أحد ؛ وإن وصل إليه أحد، لايكون إلاّ بعد مجاهدة شاقّة ورياضة صعبة مع وجود شيخ كامل ومرشد واصل . ويـُعرف تحقيق هذا من قرب النبى صلى الله عليه وسلم ليلةَ المعراج ـ الذى كان من حيث السلوك ـ فى قوله تعالى، «قابَ قوسين أو أدنى» ، لأنّ هذا القرب قرب لا يمكن أقرب منه، ولا يمكن حصوله لأحد غيره أصلاً. و معلوم أنّ الله سبحانه قال ، «و نحن أقـرب إليه من حبل الوريد ». فلو كان هذا القرب كافياً ، لم يكن النبى صلى الله عليه و سلم و لا غيره محتاجاً إلى السلوك و طلب القرب. فافهم، فانّه دقيق . منه.

س ۲۳ اقرب منه ولايمكن : ـ JD ||

عنه المُعرض ، كهو مع ما أقبل عليه ؛ لم يعدم من‌البداية ، فيُطلب في‌الغاية . بل «أنا و مَن اتّبعني» في‌دعوة الخلق إلى الحق «على بصيرة» من‌الأمر . «وما أنا من المشركين» ، أي لـو اعتقدتُ شيئاً من هـذا ، كنتُ محـدّداً للحق و محجـوباً عنه ؛ فكنتُ إذاً مشركاً . « و سبحان‌الله » أن يكون محدوداً متعيّناً في‌جهة دون‌جهة أومنقسماً ، أوأن أكون من‌المشركين الظانّين بالله ظنّ‌السوء.

و إنّما موجب الدعوة إلى‌الله اختلاف مراتب‌أسمائه بحسب اختلاف من‌يُدعى إليه . فيُعرضون عنه من حيث ما يُتّقى عنه ويُحذر ، و يُقبلون عليه بماهدى و بصّر لما يُرجى من‌الفوز به وبفضله.» فافهم و تدبّر.

فـللاول ، أي فللأمر المذكور أولاً ـ و هوكونه تعالى غايةً لكل طريق و محيطاً بكل شيء ـ وسعت رحمته الـرحمانية ، بـل الرحيمية أيضاً ، كلَّ شيء من‌الأشياء . وإذا وسعت رحمتُه كلَّ شيء، فـالمآل والرجوع عاقبةَ الأمر إلى السعادة حيث كان العبد من‌الجنّة والنار. ولمّا كان لمتوهّم أن‌يقول، «السعادة هوالوصول إلى الجنّة و درجاتها ، فكيف يكون مآل كل أحد إليها مع خلود بعض في‌النار ؟»، عمّم الأمر و قال ، و هو ، أي‌السعادة هو(١٦٨)، الوصول الى الأمـر الملائـم لمزاج العبد ، سواء كان من درجـات النعيم أو دركات الجحيم .

ارواح به‌حسب‌فطرتِ اصليه قابلِ توحيد وطالبِ راهِ راست‌بودند؛ چنانچه در اول كـه ملوّث به‌الواث و محتجب به‌حجب نگشته بودند ، چون خطاب رسيد كه «ألَسْتُ بِـرَبّكم» ، جمله از سرِ صفاءِ اصلى «بلى» گفتند. واين‌چون‌مختص به‌بعضى دون بعضى‌نبود ـ به‌دليلِ حديثِ «كلُّ مولود يولد على‌الفطرة؛ فأبَـواه يُهوّدانه و ينصّرانه و يمجّسانه» ـ پس ضلالى كه ايشان را بود عارضِ استعدادِ تعيّنى ايشان گشته بود ، نه‌عارضِ استعدادِ ذاتـىِ اصلىِ حقّانى . و چون‌غواشىِ طبيعتْ آن را فرو گرفت، وحجب ظلمانيه‌ـ كه مناسب استعداد تعيّنى بود‌ـ او را محتجب گـردانيد ، ضلالْ عارضِ آن ارواح گشت ، و آن ضـلالِ عـارضْ طـالبِ عـارض شدن غضب گشت .

(١٦٨). تذكير الضمير باعتبار الخبر. منه.

س ٢٦ حاشية ١٦٨ : ـ JHP ||

پس هم ضلالْ عارض باشد، و هم غضب عارض باشد؛ و رضا ورحمت به حکم «سَبَقَتْ رحمتی غضبی» ذاتی باشند. والعرض یزول، والذاتی لا یزول.

پس مآل همه به‌رحمت سابقهٔ حق سبحانه وتعالی باشد. از مجرمِ عاصی غرامت به‌عذاب و ملامت‌بستانند و از دَرَنِ ذنوبْ او را پاک گردانندو به رحمتِ جنّت و نعمت باز رسانند. و کافرِ خالد فی‌النار را هم از رحمت رحیمی محروم نگذارند. نه‌آنکه ازجهنّم بیرون‌آرند؛ بلکه‌هم درجهنّم‌عاقبةَ الأمر فاقدِ آلام وعذاب گردند به‌آنکه احساس عقاب و عذاب از ذوات‌ایشان مرتفع گردد، یا ایشان را نعیمی زائد برفقدان آلام ارزانی فرمایند به حسب استعدادات نفوس ایشان، بعضی را زیاده ازبعضی، چنانکه نعیم بهشتیان؛ امّا نعیمِ ایشان مباین نعیم بهشتیان باشد.

اعلم أنّ العبید وإن استحقّوا العقاب ودخلوا دارالشقاء ـ وهی‌جهنّم ـ فلابدّ أن یسبق رحمتُه غضبَه فی‌الأخیر، فینقلب العذابُ عذباً عند أهل‌النار، و أن یؤول عواقبُ أهل‌العقاب إلی‌الرحمة بعدالأحقاب. (۱۶۹) وذلک لأنّ أهل النار الذین هم خالدون فیها إذا اُدخلوها، کانو علی‌أحوال ثلاث:

حالت اولی آن است‌که عقوبت و عذاب برظواهر و بواطن ایشان گماشته شده‌باشد، بایکدیگر به‌مخاصمه ومعاتبه‌درآیند وزبان به‌مطاعنه وملاعنه بگشایند. و «یَکْفُرُ بعضُهم ببعضٍ ویَلْعَنُ بعضُهم بعضاًومأویهُم‌النّارومالهم مِن‌ناصرین». «فیقول‌الضّعفاء للذین استکبروا»، «ربّناهولاء‌أضلّونا فآتِهِم عذاباً ضِعفاً من‌النّار». «قالوا بل ... أنتم قدّمتموه لنا فبئس القرار». و قالوا، «إنّا کُنّا لکم تَبَعاً فهَل أنتم مُغنون عنّا نصیباً مِن النّار». و «قال الّذین استکبروا للّذین استضعفوا أنحن صَدَدْناکم عن‌الهُدی بعد إذ جاءَکم بل کنتم مُجرمین» و أمثال هذه المخاطبات و المعاتبات التی بها تخاصم أهل‌النار والعذاب. قد أحاط بهم سرادقُ ناره، وتسلّط علی ظواهرهم و بواطنهم بشراره.

---

(۱۶۹). «الأحقاب» جمع حُقُب، وهو ثمانون سنةً کل سنة ثلاثمائة و ستّون یوماً کل یوم کألف سنة من أیّام الدنیا. منه.

حالت ثانیه آن است که چون از تخفیف عذاب نومید شوند و خطاب «اخْسَئُوا فیها ولا تُکَلِّمون» بشنوند، دانند که نه درجَزَع و فزع سودیست، و نـه در مخاصمه و ملاعنهٔ امیدِ بهبودی. با یکدیگر گویند، «سواءٌ علینا أجَزِعْنا أم صَبَرْنا ما لنامن محیص». دل بر عقاب بنهند و تن به عذاب دردهند. ناگاه رحمت کامله و عاطفت شاملهٔ حق جلّ شأنـه ایشان را دریابـد و شعلهٔ «نارُالله المُوقَدة الّتی تطّلع عَلی الأفئدة» را از بواطنِ ایشان بنشاند؛ راحت در درون وجراحت بر بیرون بماند.

حالت ثالثه آن است که چون احقاب واعصار درحالت ثانیه برایشان بگذرد، به انواعِ عذابْ الفت گیرند و به تعاقبِ عقابْ انس پذیرند؛ لایُحسّون بحدّته ولایتألّمون بشدّته مع طول مدّته. به واسطهٔ خَدَر و عدم احساسی که خداوند تعالی ازمحض رحمت و کمال رأفتْ ایشان را اعطاء فرماید، به هیچ حال از آن آتش متألّم نگردند، کما قال سبحانه، «لایَموتُ فیها ولا یَحیی»؛ بلکه چنان مألوفِ طباع ومأنوسِ مزاج ایشان گردد که اگر فی المثل رایحه‌ای از روایحِ روح‌افزای ریاضِ جنان برایشان بوزد، از وزیدن آن متنفّر شوند، و اگر فایحه‌ای از فوایحِ راحت بخشِ دارالقرار به مشام ایشان برسد، ازشنیدن آن متضرّر گردند؛ کالجعل و تعوّده و تغذّیه بالقاذورات وتعوّذه و تعذّبه برائحة الورد. و کأنّه إلی هذه الحالـة الثالثة أشار النبی صلی الله علیه و سلم بقوله، «إنّ بعض أهل النار یتلاعبون فیها بالنار»، وبقوله، «سیأتی علی جهنّم زمانٌ تنبت من قعرها الجرجیرُ».

این است شرح کلام حضرت شیخ وتقریر سخنان تابعان ایشان قدّس الله تعالی أرواحهم. واگر کسی را درخاطرْ خلجانی افتد بنا بر توهّمِ مخالفتِ آن باظاهر بعضی از آیات و احادیث، باید که برانکارْ اصرار ننماید و به طعن در اولیاء خداوند سبحانه مبادرت نجوید و برقصورِ فهم خود حمل کند، نـه بر نقصانِ حالِ ایشان. آمنّا بماجاء من عندالله علی مرادالله و بماجاء من عند رسول الله علی مراد رسول الله وبماجاء من عند الکمّل الراسخین فی العلم علی مرادهم ـ أحیانا الله علی ملّتهم و أماتنا علی سیرتهم و حشرنا فی زمرتهم و جعلنا منهم

س ۷ بیرون : برون JD || س ۱۵–۱۶ شنیدن آن : آن شنیدن JD ||

و معهم أو ممّن أحبّهم و اتّبعهم.

و لمّا كانت الرحمة المشار إليها آنفاً نوعين ـ

رحمة ذاتية مطلقة امتنانية ، هي التي وسعت كل شيء . ومن هذه الرحمة كل عطاء يقع لا عن سؤال أو حاجة و لا لسابقة حق أو استحقاق لوصف ثابت للمعطى له أو حال مرضي يكون عليه، كالدرجات والخيرات الحاصلة في الجنّة لقوم بالسرّ المسمّى في الجمهور «عناية»، لا لعمل عملوه أو خير قدّموه ؛ كما ورد أنّه يبقى في الجنّة مواضعُ خالية يملأها الله بخلق يخلقهم لم يعملوا خيراً قطّ ، إمضاءً لسابق حكمه وقوله ، «لكل واحدةٍ منكما ملؤها ». و متعلّق طمع إبليس هذه الرحمة الامتنانية التي لا تتوقّف على شرط و قيد . (١٧٥)

والرحمة الأخرى هي الرحمة الفائضة عن الرحمة الذاتية و المنفصلة عنها بالقيود التي من جملتها الكتابة المشار إليها بقوله، «كَتَبَ ربّكم على نفسه الرّحمةَ»، وبقوله، «فسأكْتُبُها للّذين يتّقون»، فهي مقيّدة موجبة بشروط من أعمال وأحوال وغيرهما.

ـ أراد الشيخ رضي الله عنه أن يشير إليهما ، فقال ، و من الناس من نال الرحمة و أصابها من عين المنة ومحض الفضل من غير سابقة فعل يوجبها أو صدور عمل يجلبها ، بل بها يحصل القدرة على كل الأفعال والتمكّن من جميع الأعمال .

و منهم ، أي من الناس، من نالها ، أي الرحمةَ ، من حيث الوجوب، أي من جهة وجوبها على الله بايجابه إيّاها على نفسه في مقابلة أعماله التي كلّفه بها مجازاةً له وعوضاً عن عمله؛ ولكنّ ذلك على سبيل الامتنان : فانّ العبد يجب عليه طاعة سيّده والاتيان بأوامره. فاذا أوجب على نفسه شيئاً في مقابلة أعماله ، يكون ذلك رحمةً و امتناناً منه عليه . و إلى ذلك أشار رضي الله عنه بقوله ،

---

(١٧٥). ذُكر أنّ سهلاً التستري رضي الله عنه رأى إبليس ، فقال له ، «هل ترجو رحمةً من عندالله؟» قال، «نعم ، لأنّ رحمته وسعت كل شيء». فقال سهل، «لكنّه قيّدها بقوله، «فسأكْتُبُها للّذين يتّقون» الآية». فقال إبليس، «مه يا سهل، فانّ التقييد صفتك ، لاصفته». منه.

و نال سبب حصولها ، أي سببَ حصول الـرحمة الوجوبية ـ الذى هو ذلك الايجاب ـ من عين المنة ؛ فانّه ليس فى مقابلة عمل ولا جزاء فعل. و يحتمل أن يراد بـ«سبب حصولها» أعمال العبد و أفعاله : فانّ التمكين والاقدار عليها، بل إيجادها فيه، من الرحمة الامتنانية أيضاً .

و أما العبد المتقــى ، (۱۷۱) الذى كتب الله سبحانه على نفسه الرحمةَ له ، كما قال تعالى، «فسأكتبها للّذين يتّقون»، فله حالان :

أحدهما حال يكون ذلك العبد المتّقى فيه ، أي فــى ذلك الحــال ، وقاية (۱۷۲) لله تعالى ؛ أى اتّخذ نفسه وقايـةً يقــى بها الله سبحانه من نسبة المذام والنقائص إليه ، فانّه يضيفها إلى نفسه ، لا إليه ، كما يقتضيه التحقيق ، إذ المذامُ والنقائص والقبائح كلّها أحكام العدم اللازم للعبد الممكن القابل . و إليه الاشارة بقوله عليه‌السلام ، «اللّهمّ اغفر لى هزلى و جدّى و خطائــى و عمدى و كل ذلك عندى»، وبقوله عليه‌السلام، «والشرّ ليس إليك».

و ثانيهما حال يكون الله له ، أى العبد المتّقى ، وقاية فيه ، أى فى ذلك الحال ، من أن يضاف إليه المحامدُ ، فـانّه يضيف الفضائل والمحاسن و المحامد والكمالات إلى الله سبحانه. فكان وقايةً له من إضافة ما ليس له من ذاته بالحقيقة ، لكونها أموراً وجـوديةً ، والوجـود للحق ؛ بل الوجود هو الحق حقيقةً . و هو ، أى كون الله سبحانه وقايةً للعبد المتّقى فى الحال الثانى، أمر معلوم مكشوف لظهور استناد الأمور الوجودية إليه سبحانه .

افعال واقوال آدمى به‌تمام منحصر است درمحامد و مذام. متّقى آن است كه در نسبت محامدْ حق‌راسبحانه وقايهٔخود سازد واضافت همهٔفضايل‌و كمـالات به حضرت او كند تا سلوك مسالك ادب و انتهاج مناهج علم به تقديم رسانيده باشد ، و در نسبت محامد به‌حق از ظهور انانيت و تقيّد به‌قيد هستى خلاصى يافته .

---

(۱۷۱). «الاتّقاء» مأخوذ من «وقى يقى». يقال ، « وقيتُه، فاتّقى » ، أى اتّخذ الوقاية . منه.

(۱۷۲). أى آلة وقاية، كما فى قوله تعالى، «خُذوا حِذْرَكم»، أى آلة حذركم . منه .

علتی بدتر ز پندار کمال   نیست‌در جان تو ای مغرور ضال
ازدل و ازدیده‌ات بس‌خون رود   تا زتو این معجبی بیرون رود

و در اضافتِ مذامّ خود را وقایهٔ حق سبحانه گرداند؛ زیرا که توحید اگرچه مقتضی استنادِ خیر و شر است به حق سبحانه و تعالی ، امّا اگر سالك پیش از طهارتِ نفسْ هر دو را به حق‌اسناد کند ، یمکن که در بوادی اباحت هلاك شود . و اگر بعد از آن اسناد کند ، به اساءتِ ادب موسوم گردد .

گفت آدم که ظَلَمْنا نفْسَنا   او ز فعلِ حق نبد غافل چو ما
در گنه او از ادب پنهانش کرد   زان گنه برخود زدن او بربخورد
بعد توبه گفتش «ای آدم نه من   آفریدم در تو آن جرم و محن
نی که تقدیر و قضای من بدآن   چون به وقت عذر کردی آن نهان»
گفت «ترسیدم ادب نگذاشتم»   گفت «من هم پاس آنت داشتم»
هرکه آرد حرمت او حرمت‌برد   هرکه آرد قند لوزینه خورد

و شیخ رضی‌الله عنه در بعضی از مواضع فصوصْ متّقی کسی را داشته است که حق را سبحانه و تعالی وقایهٔ خود گرفته باشد ، در ذات و صفات‌وافعال: افعال اودرافعال حقّ فانی شده باشد ، وصفات او درصفات‌حق مستهلك، و ذات او در ذات حق مستتر .

تستّرتُ عن دهری بظلّ جناحه   فعینی تری دهری و لیس یرانی
فلوتسأل الأیّام ماسمی مادرت   و أین مکانی ما درین مکانی

تن باخت به نرد درد سرمایهٔ خویش
دل ساخت ز طوق شوق پیرایهٔ خویس
می‌خواست اجل زجان من وایهٔ خویش
عشق تو مرا نهفت در سایهٔ خویش

گم‌شدن درگم شدن دین‌من‌است   نیستی در هستی آئین من است
گم شدم چون سایه اندر آفتاب   یا چو بوی گل در اجزای گلاب

و هوأعلم بالصواب، و إلیه المرجع والمآب .

(۱۱)

فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية

لمّا كان «الفتوح» عبارةً عن حصول شيء ممّا لم يُتوقّع ذلك منه، نسب رضي الله عنه حكمته إلى كلمة صالح عليه السلام، لخروج الناقة ـ التى هى معجزته ـ من الجبل ؛ و هو ممّا لم يُتوقّع خروجها منه. و أيضاً لمّا كان «الفتوح» مأخوذاً من «الفتح» ـ إذ هو جمعه ، كـ «العقول» لـ «العقل» و «القلوب» لـ «القلب» ـ و صالح مظهر الاسم «الفتّاح» ـ لذلك انفتح له الجبل ، فخرج منه الناقة ـ و هو من جملة مفاتيح الغيب ، قرن الحكمة الفتوحية إلى كلمته و بيّن فيها الايجاد و كونه مبنياً على الفردية .

و إنّما قال ، «فتوحية» ، ولم يقل ، «فاتحية» ، (۱۷۳) لأنّ الفتوح أنواعٌ عددها عدد مفاتيح الغيب؛ فراعى فى ذلك الأدب الالهى وقصد الموافقة للحق سبحانه(۱۷۴) فى التنبيه على البدء الايجادى من الغيب الذاتي والوجود المطلق الاحاطى.

لما أعطت الحقائق ، و اقتضت معرفتُها على ما هى عليه، أن النتيجة ذهناً و خارجاً لاتكون ، أى لا توجد ، أو لاتكون صادرةً ، الا عن الفردية

(۱۷۳) . مع أنّه أنسب بحسب اللفظ ، كما وقع فى بعض نسخ الفصوص. منه.

(۱۷۴) . يعنى كما أنّه سبحانه أورد صيغة الجمع ـ التى هى «المفاتيح» ـ أورد رضي الله عنه صيغة الجمع ـ التى هى «الفتوح» ـ رعايةً للأدب و قصداً للموافقة. منه .

س۱۲ التنبيه : البنية JD ||

العددية،(١٧٥) التي هي عدم الانقسام بمتساويين عمّا من شأنه الانقسام، (١٧٦) والثلاثة أول الافراد (١٧٧) و أقلُّ ما به يتحقّق الفردية ــ التي شُرطت في ظهور النتيجة ــ ضرورةَ أنّ الفردية بالتفسير المذكور لاتشتمل الـواحد ، جعل الله سبحانه ايجادالعالم عن أمور ثلاثة: (١٧٨) نفسه ، أي ذاته، وارادته، التي هي نسبة التوجّه بالتخصيص لتكوين أمرمّا، وقوله ، الذي هو مباشرة الأمر الايجادي بمعنى كلمة «كن». والعين ، يعني الهوية الالهية في هذه الصور، واحدة وحدةً حقيقيةً؛ والنسب والاعتبارات مختلفة متكثّرة كثرةً اعتباريةً ، فانّها باعتبار ظهورها في حالة من أحوالها التي تستلزم تبعية الأحوال الباقية لها

---

(١٧٥) . فالمراد بـ«الفرد» ههنا ما يقابل الزوج ، لا الفرد الذي هـو اسم من أسماء الذات بمعنى الواحد . منه .

(١٧٦) . ولو فسّر الفردية بعدم الانقسام إلى متساويين مطلقاً، لم يكن الفرد من خواص العدد ، إلاّ أن يُجعل الواحد أيضاً عدداً ، كما ذهب إليه بعض. وحينئذ يكون أوّل الأفراد هو الواحد، لا الثلاثة . منه .

(١٧٧) . قال الشيخ رضي الله عنه في كتاب الألف ، «انظر ياسيّدي بعقلك : هل يصح نتيجة قط عن واحد؟ لايصحّ أبداً. و إنّما يكون النتيجة بظهور معنى الوحدانية في مرتبتين ، و بازدواج واحدين يكون الوجود . ولكنّ أكثر الناس ممّن لايعرف يتخيّل أنّ النتيجة إنّما هي عن الاثنين، وهو باطل، وإنّما هي عن الثلاثة ، و هو الاثنان و الفرد ؛ فانّ الـواحد مهما لم يصحب الاثنين ، لم يكن بينهما قوّة النتاج أصلاً . انظر الأنثى و الذكر : ماأنتجا إلاّ بالحركة المخصوصة على الوجه المخصوص . ولو لا ذلك ، لم يكون النتاج. و قد كان الاثنان موجودين، و لم يكن ثمّ حركة مخصوصة على وجه مخصوص. فلم يكن ثمّ نتاج . فثبت أنّ الحركة أمر ثالث ، و هو الواحد الفرد» . منه .

(١٧٨) . وفي الفتوحات : «الاقتدار الالهي على التكوين لم يقم إلاّ من اعتبار ثلاثة أمور ، و كذلك هو الانتاج فـي العلوم بترتيب المقدّمات ؛ و إن كانت كل مقدّمة مركّبةً من محمول و موضـوع، فلا بدأن يكون أحد

←

س ١١ حاشية ١٧٦ : — JD || س ٢٣ حاشية ١٧٨ : — JSDA ||

تُسمّى «ذاتاً» ، و باعتبار التوجّه التخصيصي المذكور «مريداً» ، و باعتبار مباشرتها للايجاد بكلمة «كن»«قائلاً».

فقال سبحانه و تعالى مشيراً إلى الأمور الثلاثة ، **«انما قولنالشيء اذا أردناهأن نقول له كنفيكون»**. فأشار إلى الذات في ثلاثة مواضع و إلى الارادة في موضع واحد و إلى القول في موضعين . و في تكرير الذات في المواضع الثلاثة إشارة إلى اعتباراتها الثلاثة مع وحدة العين ؛ و في الدلالة عليها آخراً بالضمير المستترفي القول إيماء إلى استتارها بصورة الشيء المراد تكوينه عند تعلّق القول به . و لمّا كان الذات و الارادة في التكوين بمنزلة المادّة التيبها الشيء بالقوّة ، والقول بمنزلة الصورة التي بها الشيء بالفعل، وقعذكرالقول مرّتين، ضرورة أنّ الصورة من الشيء ـ التي هي الغاية للحركة الايجادية ـ لها تكرّرٌ : تقدّمٌ ذاتي أولاً على الكل وتأخّرٌ رتبي ثانياًعنه.

ثمّ اعلم أنّه كما ظهرت الفردية الثلاثية في جانب المكوِّن الموجد سبحانه، كذلك ظهرت في جانب الشيء المراد تكوينه: وهي شيئيّته الثبوتية بأزاء ذاته سبحانه ، وسماعُه أمر «كن» بأزاء إرادته ، و قبولُه و امتثاله لما أُمر به من التكوّن بأزاء قوله.

ولايحجبنك ، أيلايمنعنّك عنالتصديق بماقلنا منالاشتراطالفردية في صدورالنتيجة، **تركيب المقدمات (١٧٩)**المنتجةمنأربعةأجزاءفي**النظرالفكرى في المعقولات، فانها** ، أيتلكالمقدّمات ، **و ان كانت** بحسب **الأجزاء أربعة،** ضرورة تركّبِ كلٍّ منمقدّمتيالقياس من أمرين ـ محكوم عليهومحكوم به ـ **فهي في الحقيقة ثلاثة ، لكون المفرد الواحد من تلك الاربعة** ـ و هو الحدّ

الأربعة يتكرّر ، فيكون في المعنى ثلاثةً و في التركيب أربعةً . فوقعالتكوين عن الفردية ، و هي الثلاثة لقوّة نسبة الفردية إلى الأحدية . فبقوّة الواحد ظهرت الأكوان. فلولم يكنالكون عينه ، لماصحّ لهظهور. فالوجودالمنسوب إلى كل المخلوقات هو وجود الحق ، إذ لا وجود للممكن ؛ لكنّ أعيان الممكنات قوابل لظهور هذا الوجود . فتدبّر » . منه .

(١٧٩) . جمعية المقدّمات إما باعتبار أنّالمراد بها مافوق الواحد، أو باعتبار كثرة الموادّ . منه .

الأوسط ـ يتكرر في المقدمتين ، أي الصغرى و الكبرى . و التكرار لايخلّ
بوحدته في نفسه، فيرجع إلى ثلاثة أجزاء الحدّ، الأصغر و الأكبر و الأوسط.
فافهم ذلك . فالتثليث معتبر في الانتاج ، ذهناً كان أو خارجاً، و العالم نتيجة ٣
بلا شك . فالتثليث معتبر فيما يُنتِجه ، كما سبق.

(١٢)

فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية

إنّما خصّت الحكمة القلبية بالكلمة الشعيبية لأمرين :

أحد هما رعاية المفهوم من اسمه عليه السلام ، و هو «التشعيب» ، فانّ شعيباً عليه السلام كان من العرب، و اسمه اسم عربي ـ كذا ورد في النقل أنّ هوداً و صالحاً و شعيباً و يونس و لوطاً كانوا من العرب . و بالجملة ، فلمّا كان القلب منبعَ الشعب المنبثّة في أقطار البدن الانساني ـ بل في سائر الحيوانات التامّة الخلقة ؛ و هو أوّلُ ما يتكوّن من الانسان و الحيوان ـ و كان شعيب عليه السلام أيضاً كثير الشعب لكثرة نتائجه وأولاده، ناسب التخصيص المذكور .

و الأمر الآخر أنّه كان الغالبُ على شعيب عليه السلام الصفات القلبية من الأمر بالعدل و إيفاء الكيل و الوزن بالقسط . و القلب هو مظهر العدل و صورة أحدية الجمع بين الظاهر و الباطن و اعتدال البدن و عدالة النفس ، و منه يصل الحيوةَ و الفيض إلى جميع الأعضاء على السوية بمقتضى العدل . وله أحدية جمع القوى الروحانية و النفسانية و البدنية . و منه ينشعب هذه القوى بالقسطاس المستقيم و تتوزّع على كل عضو عضو بمقتضى استعداده و قوّة قبوله ، و يأتي المددُ إليها دائماً على نسبة محفوظة القدر بالعدل . و له إيفاء كل ذي حق حقّه .

اعلم أن القلب ، يعني قلب العارف بالله ، لأنّ قلب غيره لايُسمّى

«قلباً» في عرفهم إلاّ مجازاً ، كما قيل ،

دل یکی منظریست ربّانی — خانهٔ دیو را چه «دل» خوانی
آنکه «دل» نام کرده‌ای به‌مجاز — رو به پیش سگان گوی انداز

و إنمّا قلنا «بالله» لأنّ قلب العارف بغيره من الأسماء ليس له السعةُ المذكورة فيمابعد. اسم «الله» احدیت جمع جمیع اسماء الهیست . پس هردل که شناسای آن شد ، شناسای همهٔ اسماء شد ، به خلاف سایر اسماء ، که از شناسائیِ هیچ‌یك شناسائیِ اسمِ «الله» لازم نمی‌آید. پس این سعت و گنجائی که بعد از این مذکور خواهد شد ثابت نباشد مگر دلی را که عارف به «الله» باشد . و در شأن چنین دل گفته است آنکه گفته است ،

این گوهر بحر آشنائیست نه دل — سرچشمهٔ فیض کبریائیست نه دل
القصّة یطولها سخن دور کشید — مجموعهٔ اسرار خدائیست نه دل

و ان کان، أی القلب، موجوداً من رحمة الله، أی الوجود المفاض عنه علی عباده، أوما به یتعطّف علیهم و یشفق علیهم و یرحمهم، فیهب لهم الوجود، فانه، أی القلب ، أوسع من رحمة الله ، لان الله أخبر علی لسان رسوله صلی الله علیه و سلم فی حدیث قدسی أن قلب العبد وسعه جمعاً و تفصیلاً ، حیث قال سبحانه ، «ما وسعنی» ، أی من حیث مرتبتا جمعی و تفصیلی ، «أرضی» ، أی الأجسام السفلیة ، «ولاسمائی» ، أی الأرواح العلویة، «ووسعنی» من حیثهما «قلبُ عبدیِ المؤمن ، فانّه یتقلّب معی و فیّ و بی ولی بحسب تقلّبی فی الشؤون» . ورحمته لا تسعه إلاّ فی مرتبة تفصیله ، فانها ، أی الرحمة، لا یتعلق حکمها الا بالحوادث ، التی هی مرتبة تفصیله .

فان قیل: «رحمته تسع القلب، والقلب لایسع نفسه، فلایکون القلب أوسع»؛ قلنا ، «القلب یسع نفسه من حیث الاحاطة العلمیة ، و کیف لا ، و قد وسع الحق جمعاً و تفصیلاً ، فلا یشذّ عنه شیء من الموجودات .»

معتقدِ عمومِ خلایق آن است که حق سبحانه و تعالی راحم است مطلقاً و به هیچ وجهی از وجوه مرحوم نیست . امّا مشهودِ اربابِ کشف و شهود آن است که هم راحمْ حق است ، و هم مرحومْ او ؛ و هم عالم حق

است، و هم معلوم او ؛

ـ اوست هست مطلق اینجا غیر نیست ـ

و اغیار ـ که مسمّاست به «عالَم» ـ عینِ اوست، نه غیر او . آری،

درمذهب‌اهل‌کشف و ارباب شهود عالم همه نیست جز تفاصیل وجود
چندین‌صور ارچه ظاهرازوی‌نمود چون درنگری نیست‌بجز یك موجود

پس حق‌سبحانه و تعالی رحم نکرد مگر نفس خود را. اوست راحسم درمقام جمع احدیت ، و اوست مرحوم در مرتبهٔ تفصیل و کثرت.

همسایه و همنشین وهمره همه اوست با دلق گدا و اطلس شه همه‌اوست
در انجمن فرق و نهانخانهٔ جمع بالله همه اوست ثمّ بالله همه اوست

وهذه ، أی کون القلب أوسع من رحمة الله سبحانه ، مسئلةعجیبة و فائدةغریبة انعقلت وفهمتَ منها المراد واستفدت منها ماینبغی أن یُستفاد. والله ولی الرشاد و الموفّق للسداد .

اعلم أنّ لکل قلب خمسة أوجه : وجهٌ مواجـه حضرة الحق‌سبحانه، لاواسطة بینه و بین الحق ؛ و وجه یقابل به عالم الأرواح ، و من جهته یأخذ من ربّه ما یقتضیه استعدادُه بواسطة الأرواح ؛ ووجه یختصّ بعالم المثال ، و یحتظی منه بمقدار نسبته من مقام الجمع و بحسب اعتدال مزاجه و أخلاقه و انتظام أحواله فی تصرّفاته و حضوره و معرفته ؛ و وجـه یلی عالم الشهادة و یختصّ بالاسم«الظاهر» و«الآخر»؛ و وجه جامع یختصّ بأحدیة الجمع، وهی التی تلیها مرتبةُ الهویة المنعوتة بالأوّلیة والآخریة والظهور و البطون والجمع بین هذه النعوت الأربعة .

و لکل وجـه مظهر من الأناسی . و الذی هو صورة قلب الجمـع و الوجود ، کنبیّنا صلی‌الله علیه و سلم ، فانّ مقامه نقطة وسطالدائرةالوجودیة. فوجوه قلبه‌الخمسة تواجه کلّ عالم و حضرةو مرتبة و تضبط أحکامَ الجمیع و تظهر بأوصافها کلها بالوجه الجامع المنبّه علیه آنفاً .

و إذا عرفتَ هذا ، فنقول ، أعظم الأشیاء الموصوفة بالسعة من جانب الحق الرحمة و القلب الانسانی و العلم ، فانّه قال فی سعة الرحمة، «ورحمتی وَسِعَتْ کلّ شیء» ؛ و قـال فی الرحمة و العلم معـاً بلسان الملائکة ،

«ربّنا وسعتَ كلَّ شيءٍ رحمةً و علماً» ؛ و قال في سعة القلب الانساني ، «ما وسعني أرضي ولاسمائي، و وسعني قلب عبدي المؤمن» الحديث. ولاشك أنّ بين سعة كل واحدة من هذه الثلاثة و بين الآخرين تفاوتاً لا يُعرف حقيقتُه ما لم يُعرف حقيقة الرحمة و أحكامها و حقيقة العلم و كيفية تعلّقه بالمعلومات و حقيقة القلب الذي وسع الحق .

فلنبدأ ــ بتأييد الله و إمداده ــ بذكر سعة العلم الذاتي الالهي وتعلّقه بالحق و بالمعلومات ، فنقول ، اعلم أنّ تعلّق علم الحق بذاته على نوعين ، و كذلك تعلّقه بالمعلومات : فانّ للحق تعيّناً في عرصة تعقّله نفسَه ، ولهذا التعيّن الاطلاق بالنسبة إلى تعيّن كل شيء في علم كل عالم و بالنسبة إلى تعيّن الحق في تعقّل كل متعقّل ؛ فعلمه سبحانه يتعلّق من حيث تعيّنه في نفسه ومن حيث تعيّنه في تعقّل كل متعقّل . و يتعلّق علمه تعالى أيضاً بذاته على نحو آخر ، و هو معرفته بذاته من حيث إطلاقها و عدم انحصارها في تعيّنها في نفسها . و هذه المعرفة هي معرفة كلية جملية .

و يتعلّق علمه بالمعلومات أيضاً على نحوين : أحدهما باعتبار تعيّنها في علمه و تعقّل امتيازبعضها عن بعض، غير أنّ هذا النحو من التعلّق العلمي لايشمل جميع الممكنات؛ بل يختصّ بما قُدّر دخولُه في الوجود في دور أو أدوار محصورة. و أمّا بالنسبة إلى جميع الممكنات من حيث أنّها غير متناهية، فانّ العلم لا يتعلّق بها إلاّ تعلّقاً كلياً جملياً ، كما أشرتُ إليه في شأن الحق سبحانه من حيث إطلاقه .

و علّة هذا الشبه و الاشتراك التامّ بين الحق و الممكنات هو أنّها في التحقيق الأوضح شؤون ذاته الكامنة في إطلاقه و غيب هويته ، و لامخلص لأحد في علمه بالحق من تجاوز التعيّنات التعقّلية و الانتهاء إلى تعيّن الحق في تعقّله نفسَه وشهوده اتّصالَ ذلك التعيّن من وجه بالاطلاق الذاتي الغيبي العديم الوصف و الاسم و الرسم و الحصر و الحكم ، إلاّ لمن كان حقيقتُه البرزخ الجامع بين الوجوب و الامكان و أحكامهما؛ فانّه يواجه باطلاقه غيبَ الذات باعتبار عدم مغايرته له دون توهّم تعدّد و امتياز. فافهم و تدبّر غريب ما أسمعتُ و ما عليه نبّهتُ ، تعرف أنّه ليس شيء أوسع من العلم بشرط

معرفته علی الوجه المذکور .

وأمّا سعة الرحمة المشار إليها فی الکتاب والسنّة، فتختصّ ببعض المحدثات المتعيّنة فی اللوح المحفوظ بکتابة القلم الأعلى . وهی المنشعبة إلى مائة شعبة ، کما إشار إليه صلی الله عليه و سلم .

و أمّا سعة القلب الذی وسع الحق ، فهی عبارة عن سعة البرزخية المذکورة الخصيصة بالانسان الحقيقی ، الذی هو قلب الجمع و الــوجود . فالانسان الحقيقی الذی هو قلب الجمع و الوجود ، و قلبه برزخيته ، و علمه المنبّه عليه آنفاً . فافهم.

و اذا کان الحق سبحانه ـ کما ورد فی الصحيح ـ يتحول يومَ القيامة لأهل المحشر فی الصور، أی صور اعتقاداتهم بحسب قابلياتهم وموجب استعداداتهم، مع أنه تعالى فی نفسه لايتغير عمّا هو عليه من حيث هو ، **فالقلوب المتجلّی لها** له ، أی للحق سبحانــه ، **کأشکال الاوعية** المتشکّلة بأشکال مخصوصة ، کالاستدارة والتثليث والتربيع و غيرها، **للماء** ،الذی ليس مقيّداً بشکل مخصوص؛ لکنّه يتشکل بشکلها ، أی الأوعية ، مع کونه فی حد ذاته لايتغير عن حقيقته المائية . فافهم ما ذکرنا من المثال لتعرف منه حال الممثّل له ، فانّه کما أنّ الماء لا شکل له فی نفسه يتقيّد بــه ـ بل يتشکّل بشکل وعائه ـ کذلك الحق المطلق سبحانه ليس له فی ذاته صورة مخصوصة يتجلّی بها ؛ بل يتجلّی على صورة العبــد المتجلّی له، فــانّ أهل التجلّيات إنّما يرد عليم التجلّی بحسب استعداداتهم و خصوص قــابلياتهم الوجودية. وکذلك استعداداتهم فی عرصة الوجود العينی إنّما تکون بموجب استعداداتهم الغيبية الغير المجعولة فی حضرة العلم الذاتی . فمهما حصل تجلٍّ لمتجلّی له فی حضرة الوجود العينی ، فانّما يحصل على صورة استعداد العين الثابتة الأزلية التی لهذا المتجلّی له . (۱۸۰)

---

(۱۸۰). هر شش جهتم ای جان منقوش جمال تو
در آينه درتابی چون يافت صقال تو
آئينه تــو را بيند اندازهٔ عــرض خــود
در آينه کی گنجد اشکال کمال تــو

منه.

فأرباب الاستعدادات المخصوصة ـ التي تعطيهم استعداداتُهم الاعتقادات الجزئيةَ التقيّدية ـ إذا تجلّى الحق لهم ، رأى كلُّ أحدٍ صورةَ معتقده فيه ؛ فما رأى سوى نفسه و ما جعله في نفسه من صور الاعتقاد. و العبد الكامل ليس كذلك، فانّ له استعداداً كلياً و قابليةً أحديةً جمعيةً ، و بخصوصه الاطلاق من كل قيد و السراح من كل حصر و الخروج عن كل طور . فهو يقابل باطلاقه عن نقوش القيود الاعتقادية إطلاقَ الحق و يقابل كذلك كلَّ حضرةٍ حضرةٍ من الحضرات التي يكون منها و فيها و بحسبها التجلّي بما يناسبها ممّا فيه من تلك الحضرة. فيقبل جميعَ التجلّيات مع الآنات بمرائيه و مجاليه التي فيه من غير مزاحمة . و التجلّي الذاتي الغيبي دائم الاشراق من الغيب المطلق الالهي الذاتي على غيب قلبه المطلق الالهي الأحدي الجمعي الكمالي ـ جعلنا الله و إيّاك من أهله بحوله و طوله.

تجلّيات حق سبحانه تابع اعتقادات است ، و اعتقادات به حسب استعدادات جزئيهٔ وجوديه، و استعدادات جزئيهٔ وجوديه به موجب استعدادات كليهٔ غيبيه ، كه صفت اعيان ثابتهٔ ارباب تجلّيات است ؛ و اعيان ثابته مع استعداداتها فايض از فيض اقدس ، كه عبارت است از تجلّي ذات به صور اعيان و استعداداتش. و در آن تفاوت بسيار است، چه بعضي از آن اعيانْ صورت اسماء جزئيه‌اند علی اختلاف درجاتها، و بعضي صورت اسماء كليه علی تفاوت طبقاتها ، و بعضي صورت اسمي كه جامع است جميع جزويات و كليات را.

پس حق را سبحانه و تعالی دو تجلّيست : يكي تجلّي ذاتي غيبي، كه مُفيض اعيان ثابته است مع استعداداتها الكليه ـ و لاشك سعت و احاطهٔ استعداد متجلّی له به مقدار سعت و احاطهٔ آن است . و ديگر تجلّی وجودی شهادی ، و آن تابع استعداد متجلّی له است و به حسب سعت و احاطهٔ آن.

و چون اعتقاداتْ متنوّع است ، و استعداداتْ متفاوت ، پس چون حق سبحانه تجلّی كند ، هر كه اورا تقييد كرده باشد به صورت اسمي و رسمي مخصوصْ انكار كند اورا در غير آن صورت؛ و هر كه اطلاق كرده باشد اورا از تقيّد به صورتي دون صورتي ـ چون كاملان و عارفان ـ در هيچ صورتي

س ۲ التقيّدية : التقييدية HSA ||

از صورِ تجلّیاتْ انکارِ او نکند؛ (۱۸۱) بلکه حـقّ تعظیمِ او بجای آرد و عبادتی که مناسب مقام اوست به تقدیم رساند-چه تجلّیات حق و صورِ آن‌را نهایتی نیست که کامل عارف و حق شناسِ واقف بر آن وقوف کند.

تعمّم أو تقمّص أو تقبّا　　فلا و أبيك إلاّ ازداد حبّاً

گر در بر او قباو گر پیرهن‌است　　درهرصورت که‌بینمش جان‌من‌است

ألا ترى - هذا توضيح و تنوير لما سبق من تحوّل الحق في الصور- أن الحق «كل يوم» ، أي كلّ آن - فانّ «الآن» هويوم الذات، لاينقسم أبداً- «هوفي شأن» - و ما أعظم شأن ذي الشأن الذي هذا شأنه في كل آن! كذلك، أي كما يتقلّب الحق سبحانه في شؤونه ، كذلك ، القلب يتقلب حسب تقلّبه سبحانه في الخواطر و الصفات و الأحوال . و لذلك ، أي و لتقلّب القلب في الخواطر، قال سبحانه ، «ان في ذلك» ، أي القرآن ، «لذكرى لمن كان له قلب» يتقلّب في أنواع الصور و الصفات . ولم يقل ، «له العقل»، لان العقل يتقيد بالاعتقادات الجزئية ، فيحصر الأمر الالهي - الذي لا ينحصر - فيما يدركه،(۱۸۲) بخلاف القلب ، فانّه لكونه محلاً لتجلّيات مختلفة من الالهية و الربوبية و تقلّبه في صورها يتذكّرما نسيتهُ ممّا كان يجده قبل ظهوره في هذه النشأة العنصرية ، و يجد هنا ما أضاعه ، كما قال عليه السلام ، «الحكمة ضالّة المؤمن» . فافهم .

---

(۱۸۱) . مولانا ولد راست:

چو در خانهٔ هو کسی نیست جز تو　　به هـر شکل کائی بدانم که آنی

منه .

(۱۸۲). از بهر مرغ خانه چون خانه‌ای بسازی
اشتر در او نگنجد با این همه درازی
آن مرغ خانه عقل است وان خانه این تن تو
اشترجمال عشق است با قد وسرفرازی

منه .

س ۲۲ این : آن HSA ||

اعلم أنّ بين «القلب» و«القبول» و«القابلية» مناسبةً معنويةً و لفظيةً : أمّا المعنوية ، فلأنّ له قابلية قبول صور جميع التجلّيات ؛ و أمّا اللفظية، فلأنّه لولا قبليّةُ بعض حروف «القلب» و «القابل» و قلبُه، لكان هو هو ـ و قلب الشيء لغةً أن يُجعل أوّلُه آخرَه أو ظاهرُه باطنَه جمعاً و فرادى . و إذا قلبتَ لفظ «القلب» ، فانّ «القبول» و «القابلية» من تقاليبه .

وأمّا «العقل» لغةً، فهو القيد والربط والضبط. فمقتضاه التقييد.(۱۸۳) و حقيقة الذكرى بالحق عن الحق ـ المطلق عن كل قيد ، حتّى عن قيد الاطلاق الذی يقابله التقييدُ ـ تنافي العقل ، الذی حقيقته القيد و الضبط . و لهذا ظهر هذا الحصر و القيد أوّلاً في العقل الأوّل ، الذی عَقَلَ نورَ التجلّی المطلق باستعداده الخصوصی التقييدی . فأقامه الله لمظهرية هذا السرّ، وهو القيد . فحقيقته تقييد النور المطلق . فقال له الحق ، «اُكتُب» ، أی قيّد و اجمَع علمی فی خلقی إلی يوم القيامة . و ذلك قيد لقيد فی قيد . و قبول جميع التجلّيات الغير المتناهية دائماً أبداً ليس إلاّ للحقيقة الانسانية الالهية الأزلية الأبدية الكمالية الجمعية الأحدية ، فهی قلب الوجود الحق ، و له حقيقة الذكری.

---

(۱۸۳). عقل بند رهروان است ای پسر
بند بشکن ره عیان است ای پسر

منه .

(۱۳)

فص حکمة ملکية في کلمة لوطية

«المَلْك» بفتح الميم و سکون اللام هو الشدّة و القوّة التامّة. و إنّماقرن‌الشیخ‌قدّس‌الله روحه هذه‌الحکمة بالصفة الملکیةمراعاةً للأمرالغالب علی حال لوط و أمّته و ما عامل الحقُّ به قومَه من شدّة العقوبة في مقابلة الشدّة التی قاساها (۱۸۴) لوط منهم ، حتّی نطق لسانُ حاله معهم بقوله ، «لو أنّ لی بکم قوّةً أو آوی إلی رکنٍ شدید» .

لوط‌علیه‌السلام در قومش ضعیف‌بود، و ایشان‌اقویاء وشدیدالحجاب، و انقیاد فرمان حق و قبول دعوت نمی‌کردند و به واسطهٔ اشتغال بـه شهوات بهیمیه و انهماك در امور طبیعیه در زمینْ افساد می‌کردند ، تـا لوط گفت ، «لو أنّ لی بکم قوّةً أو آوی إلی رکن شدیـد » . پس التجاء به‌حق‌ـ که قوی شدید است‌ـ آورد ، تا حق به شدّتِ عذاب آن قوم را استیصال کرد .

قال‌الله تعالی، «الله‌الذی‌خلقکم‌من‌ضعف»؛ أی أساس‌أمرکم‌وماعلیه جبلّتُکم وبنیتکم الضعف‌ـ الذی هوعدم‌القوّة‌ـ فانّه خلقکم «من تراب (۱۸۵)

(۱۸۴) . «المقاساة» رنج چیزی کشیدن . منه .

(۱۸۵). «من تراب» تخلّق آدم منه ، أو من‌الأغذیة التی یتکوّن منها المنی ؛ «ثمّ من نطفة» ، أی منی من النطف ، و هو الصبّ ؛ «ثمّ مـن علقة» ، أی قطعة من الدم جامدة ؛ «ثمّ من مضغة»، أی قطعةمن اللحم ، وهی في الأصل

س۱۵حاشیة ۱۸۴ : ـ JSPA || س ۱۶ من‌تراب : ـ JD ||

ثمّ من نطفة ثمّ من علقة ثمّ من مضغة مخلّقة وغير مخلّقة ... ثمّ يُخرجكم طفلاً » . « ثم جعل من بعد ضعف قوة » حيث بلغتم وقت الاحتلام والشبيبة؛ و تلك حال القوّة إلى الاكتهال و بلوغ الأشدّ . « ثم جعل من بعد قوة ضعفاً و شيبةً » ، أى رددتم إلى أصل حالكم ـ و هو الضعف ـ بالشيخوخة والهرم.

فالضعف الاول بلاخلاف ضعف المزاج في فهم أرباب العموم و الخصوص جميعاً . والقوة التي بعده ، أي بعد الضعف الأوّل، قوة المزاج بحسب مفهومها الظاهر عندهم جميعاً ؛ و ينضاف اليه ، أي إلى مفهومها الظاهر، في فهم أرباب الخصوص قوة الحال ، وهى التي تقتضي التصرّف و التأثير في العالم بالهمّة . و الضعف الثاني ضعف المزاج بموجب مفهومه الظاهر عند الجميع ؛ و ينضاف اليه في فهم أرباب الخصوص ضعف المعرفة ، أى ضعفٌ حصل بسبب المعرفة ، أى المعرفة بالله، تضعفه و تخرجه عن قوّته العرضية و تردّه إلى ضعفه الأصلي ، حتى تلصقه بالتراب ـ الذى هو أصله ـ و تلحقه به ، فيرجع إلى ضعفه الأوّل ، فلايقدر على شيء بالتصرّف والتأثير بقوّة الهمّة . فيصير في نفسه ، أى في حدّ ذاته مع قطع النظر عن ظهور الصفات الالهية فيه، عند نفسه ،أى في نظره و اعتقاده، كالصغير عند أمه الرضيع، أى كالطفل الصغير الرضيع عند أمه ؛ فكما أنّه لا يرى لنفسه قوّةً ولاقدرةً و يكل أمرّه بالكلية إلى أمّه التي ترضعه و تربّيه ، فكذلك العارف بالنسبة إلى الوجود الحق الرب المطلق .

عارف صاحب تصرّف را مانع از تصرّف دو امر است :

يكى تحقّق به مقام عبوديت و ظهور به ضعف حقيقى و عدم اصلى خويش ، چه عدمْ أصلِ هر متعيّن است ، و رجوعِ همهٔ امورِ كونيه به سوى اوست .

تو ز كجا مى‌رسد كهنه كجا مى‌رود   گرنه وراى نظر عالم بى منتهاست

---

٢٢ قدرَ ما يُمضغ ؛ «مخلّقة وغير مخلّقة» : مسوّاة،لانقص فيها و لاعيب ، وغير مسوّاة ؛ أو تامّة و ساقطة ؛ أو مصوّرة وغير مصوّرة . منه .

و قوّت و شدّت بالأصالة حق راست ، و غیر اورا بالتبع . پس هرچندبه‌سبب تحقّق به مقامِ عرفانْ مرتبهٔ تأثیر و تصرّف در عـالم بـه همّت یافته باشد ، حضرت حق را بر خود اختیار کند و آن تصرّف را به حق ایثار کند ؛

ـ ممکن که بود حقیقتش محض عدم   حاشا که تواند زدن از هستی دم
هـرچند که بیند ز خود آثار قـدم   آن‌به که‌برون ننهدازاندازه‌قدم ـ

لا سیّما وقتـی کـه آیهٔ کـریمهٔ «و انْفِقوا ممّا جَعَلَکم مستخلفین فیـه» شنیده باشد و دانسته کـه هرچه در دستِ اوست نه از اوست؛ بلکه او درآن امرْخلیفهٔ حق است سبحانه و نایب مناب او . و با این همه به موجب‌فرمودهٔ «فاتّخِذْه وکیلاً» مأمور است که حق‌را در آن امر خلیفه و وکیل خودسازد. پس با وجودِ این معرفت و شهودْ عارف را کجا آن همّت باقی‌ماند که‌بدان تصرّف‌تواند کرد ؟ چه‌همّت اثر نکند مگر به جمعیتِ تمام که صاحبِ همّت راگنجائیِ توجّه‌به غیرِ امرِمتصرَّفٌ فیه نماند. واین معرفتْ مفرّقِ جمعیتِ همّتِ اوست و موجب رجوع او به عدم اصلی و عجز جبلّی.

از دور ببینـی تـو مـرا شخص رونـده
زان شخص مپرهیز که اوغیر عدم نیست
پیش‌آی وعدم شو که عدم معدنِ جان است
لیکن‌نه‌چنین جان‌که بجزغصّه وغم‌نیست

و امر دوم احدیتِ متصرِّف و متصرَّفٌ فیه است ؛ زیرا که عارف چون بداند که متصرّف و متصرَّفٌ فیه‌درحقیقتْ واحداست ـ اگرچه‌به‌حسب صورتْ مختلف است ـ وجـود اغیار از نظر شهود او برخیزد . پس همّت برچه دارد و جمعیت خاطر بر که‌گمارد؟

و للشیخ الکامل العارف مـؤیّد الدین الجندی رحمه اللّه‌ههنا کلامٌ، لخّصه بعضهم‌بهذه العبارات : «والوجه‌الثانی ـ و هو شهود أحدیة المتصرِّف و المتصرَّف فیه ـ کما یمنع‌من التصرّف، فقد یقتضی التصرّفَ ، لأنّه‌واقع فی نفس‌الأمر ، إذ لیس فی الوجود إلاّ الحق وحده ، و التصرّف واقع. فلو تصرّف العارف بالأحدیة المذکورة ، ماکان ذلك التصرّف إلاّ للحق سبحانه ؛ و لاسیّما العبد الکامل: فانّه هو الذی له جمیعُ ماللربّ من الحقائق‌الأسمائیة

الالهیةو ما للعبد من الصفات العبدانیة بأحدیة العین، و إلاّ لم یکن کاملاً. لکن لایکون بارسال الهمّة و تسلیطها لئلاّ یخلّ بمقام العبودیة ، بـل باظهار الحق ذلك منه وظهوره تعالی علی مظهره بالتصرّف من غیر تقیّد منه بذلك ولا إرسال همّة ولاتسلیط نفس و لا ظهوربه . فالمانع بالحقیقة هو الوقوف فی مقام العبودیة الذاتیة له و ردّ أمانة الربوبیة العرضیة إلی الله تأدّباً بآداب أهل القرب. فلایتصدّی للتصرّف و التسخیر ، و یتوجّه بالکلیة إلی الله الواحد الأحد المتفرّد بالتقدیر و التدبیر».

گـوینـد عشق چیست بگـو تـرك اختیار
آن کـو ز اختیـار نـرست اختیـار نیست
عـارف شهنشهیست دو عـالـم بـرو نثار
هیچ التفـات شاه بـه سوی نثـار نیست

کار من اگـر به اختیارم بودی آشفته تر از زلف نگارم بودی
گر من نظری به کار خود داشتمی او را نظری کجا به کارم بودی

و لذلك، أی للضعف الحاصل بسبب المعرفة بالله و عدم الاقتدار علی شیء بالتصرّف فیه ، قال لوط علیه السلام ، «لو أنّ لی بکم قوّة» ، أی لیت لی بکم قوّة من الهمّة القویة أقاومکم بها وأقاویکم، «أو آوی» ، أی ألتجیء، «الی رکن شدید» ، یرید لوط علیه السلام بـ «الرکن الشدید» بحسب الظاهر القبیلـة القویة الغالبة علی أعدائها . و یقول رسول الله صلی الله علیه وسلم مشیراً إلی ما أراده لوط علیه السلام بـ «الرکن الشدید» بحسب الباطن، «رحـم الله أخی لوطاً، لقد کان یاوی الی رکن شدید» ، یـریـد صلی الله علیه و سلم «ضعف المعرفة» ، (۱۸۶) أی یشیر بهذا الکلام إلی ضعفه الحاصل له بسبب معرفته بالله حیث تعطّف علیه أوّلاً بالدعاء له بالرحمة ـ فانّ ذلك ینبیء عن ضعفه و عجزه علیه السلام ـ ونسبه ثانیاً إلی نفسه بالأخوّة المشعرة بمشارکته إیّاه فی هذا الضعف الظاهر تحقّقه صلی الله علیه وسلم به . فـ «الرکن الشدید» الـذی

---

(۱۸۶). چون سرّ قدر طعمهٔ ابدال شود این جمله قیل و قال پامال شود
هم مفتی شرع را جگرخون گردد هم خواجهٔ عقل را زبان لال شود

منه.

التجأ إليه لوط علیه السلام بحسب الباطن هـو الحق سبحانه مدبـره الذی يدبّر أمره بمقتضى علمه و حکمته و مربيه الذی يربّيه بموجب لطفه ورحمته.

لوط علیه السلام عارف بود به آنكه هر اسمی را خاصیتیست وتأثیری و مظهری كه در آن مظهرِ خاص ْ خواص و تأثیر آن اسم به ظهورمی‌پیوندد، چه افعال اوسبحانه درخارج جز به واسطهٔ مظاهر به ظهور نمی‌رسد واز قوّت به فعل نمی‌آید. پس به ظاهر التجاء او به‌مظاهر بود ـ نفس او و قبیله ـ و به باطن به حضرت حق سبحانه. و هر كه به‌باطن ْ متوجّه استمداد از حضرتِ اسمی از اسماء الهی شود و به ظاهر ْ قصدِ آن مظهر كند كه خاصیت آن‌اسم را از قوّت به فعل آورد بی توقّف به مراد رسد. والله الموفّق.

(۱۴)

فص حكمة قدرية في كلمة عزيرية

«القضاء» عبارة عن الحكم الكلي الالهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية من الأزل إلى الأبد . و «القدر» هو تفصيل ذلك الحكم بايجادها في أوقاتها و أزمانها التي تقتضي الأشياءُ وقوعَها فيها باستعداداتها الجزئية . فتعليق كل حال من أحوال الأعيان بزمان معيّن و سبب معيّن عبارة عن «القدر» .

و سرّ القدر أنّه لا يمكن لعين من الأعيان الخلقية أن يظهر في الوجود ذاتاً و صفةً و فعلاً إلاّ بقدر خصوصية قابليته و استعداده الذاتي . و سرّ سرّ القدر أنّ هذه الأعيان الثابتة ليست أموراً خارجةً عن الحق ـ قد علمها أزلاً ، و تعيّنت في علمه على ماهي عليه ـ بل هي نسب أو شؤون ذاتية ، فلا يمكن أن تتغيّر عن حقائقها؛ فانّها حقائق ذاتيات، و ذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل و التغيير و التبديل و المزيد و النقصان . فبهذا عُلم أنّ الحق سبحانه لا يتعيّن من نفسه شيئاً أصلاً ـ صفةً كان أو فعلاً أو حالاً أو غير ذلك ـ لأنّ أمره واحد ، كما أنّه واحد . وأمره الواحد عبارة عن تأثيره الذاتي الوحداني بافاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات القابلة له، الظاهرة به و المُظهرة إيّاه، متعدّداً متنوّعاً مختلفَ الأحوال و الصفات بحسب ما اقتضته حقائقُها الغير المجعولة المتعيّنةَ في علم الأزل .

فكان من مقتضى حقيقة عزير عليه السلام و أحكام لوازمها انبعاثُ رغبة

منه‌نحو معرفة سرّ القدر وانتشاء فكره في القرية الخربة بصورة استبعاد إعادتها على ماكانت عليه . فأظهرالله‌له بواسطة فكره و استبعاده أنواعاً من صورالاعادة و أنواعاً مـن أحكام القدرة . (١٨٧) فلذلك (١٨٨) نسب رضي‌الله عنه الحكمة القدرية إلى الكلمة العزيرية.

«لله الحجة البالغة» التامّةالقويةعلى‌خلقه‌فيمايعطيهم‌ويحكم به‌عليهم من‌الكفر والايمان و الطاعة والعصيان ـ لاللخلق عليه ،كماقالت الجهَلةالبطلة الظلمة فى حكمهم على الله سبحانه أنّه قدّر على الكافر و الجاهـل و العاصى الكفرَو المعصية و الجهل، ثمّ يؤاخذهم عليها بما ليس فى قوّتهم و وسعهم ـ **لانهم** ، أى الخلق هم ، **المعلومون له** ، و هو العالم بهم . **والمعلوم** ، كائناً ماكان، **يعطي العالم به**، كائناًمن كان، أى‌يجعله‌بحيث‌يُدرك، **ماهوعليه‌فى‌نفسه**، أى فى حدّ ذاته من الأحوال الجارية عليه مـن الأزل إلى الأبد و استعداداتها. **وهو** ، أى ذلك الادراك هو ، **العلم. ولاأثرللعلم‌فى‌المعلوم بأن يُحدث فيه ما لايكون له فى حدّ ذاته ، بل هو تابع للمعلوم** ، (١٨٩) و الحكم‌على‌المعلوم تابع له . **فلا حكم من العالم على‌المعلوم الا به** ، أى بالمعلوم و بمـا يقتضيه

---

(١٨٧). أحدها حفظ الصورة المعهود سرعة تغيّرها و عـدم بقائها ، فحرسها عن التغيّر و أبقاها على ماكانت عليه . و هذا كان شأن طعام عزيـر و شرابه. و الثاني حفظ‌صورته عليه السلام من التحليل وانفكاك‌الأجزاء مع‌إعراض الروح المدبّر لصورتـه ، ثمّ إمدادها بقوّة و أمر يكسبها ضرباً من‌الاعتدال؛ اتّصلت بها الحيوة، واستعدّت لعود إقبال الروح عليها . و الثالث‌حفظ‌جواهر صورة حماره ـ و إن تحلّلت أجزاؤها ـ ثمّ إنشاء أعراض أخر حاملةً لتلك الجواهر شبيهةً بالأعراض المتقدّمة . منه .

(١٨٨) . أى لما ذُكر من البَعاث رغبته نحومعرفة سرّ القدر و ظهور أحكام القدرة له . منه .

(١٨٩) . قال بعض المحقّقين من أهل النظر ، المراد بكون‌العلم‌تابعاً للمعلوم هو كون العلم و المعلوم متطابقين على وجه . إذا تصوّرهما العقل ، حكم بانّ الأصل فى هيأة التطابق هو ما عليه المعلوم ، و كأنّه محكىّ عنه ؛ و ما عليه العلم فرع عليه ، و كأنّه حكاية عنه . منه .

بحسب استعداده الكلي و الجزئي . فما قـدّر الله سبحانه على الخلق الكفرَ و العصيان من نفسه ، بل باقتضاء أعيانهم و طلبهم بلسان استعداداتهم أن يجعلهم كافراً أو عاصياً ، كما يطلب عين الكلب صورتَه الكلبية و الحكم عليه بالنجاسة العينية . و هذا هو عين سرّ القدر.

فان قلتَ ، «الأعيان و استعداداتها فائضة من الحق تعالى ، فهو جعلها كذلك» ؛ قلتُ ، « الأعيان ليست مجعولةً ، كما مرّ غير مرّة ؛ بل هي صور علمية للأسماء الالهية التي لا تأخّر لها عـن الحق سبحانه إلاّ بـالذات ، لا بالزمان. فهي أزلية أبدية غير متغيّرة و لامتبدّلة . و المراد «بالافاضة» التأخّرُ بحسب الذات ، لاغير. »

اعلم أن كل رسول نبي من غير عكس كلي ؛ فالـرسالة خصوص مرتبة في النبوّة . و كل نبي ولي من غير عكس كلي ؛ فالنبوّة خصوص مرتبة في الولاية . فكل رسول ولي ، كما أنّه نبي . فالرسل صلوات الرحمن عليهم أعلى مرتبةً من غيرهم لجمعهم بين المراتب الثلاث ــ الولاية و النبوّة و الرسالة ــ ثمّ الأنبياء لجمعهم بين المرتبتين ؛ لكنّ مرتبة ولايتهم أعلى مـن نبوّتهم ، و نبوّتهم أعلى من رسالتهم ، لأنّ ولايتهم جهة حقّيّتهم لفنائهم فيه، و نبوّتهم جهة ملَكيّتهم ــ إذ بها يحصل المناسبةُ لعالم الملائكة، فيأخـذون الوحي منهم ــ ورسالتهم جهة بشريتهم المناسبة للعالم الانساني. و إليه أشار الشيخ رضي الله عنه بقوله ،

مقـام النبـوّة فـي بـرزخ   دوين الـولي و فـوق الرسول

أي النبوّة دون الولاية التي لهم و فوق الرسالة .

«نبي» آن کس باشد که فرستاده شود به خلق ازبرای هدایت و ارشاد ایشان به کمالی که مقدّر است بـه حسب استعداد اعیانْ ایشان را . و «نبي» فعیلیست به معنی فاعل از «نبأ» ــ که عبارت است از خبر ــ یعنی مخبر از حق تعالی و ذات و اسماء و صفات او مربندگان او را ؛ یا به معنی مفعول، یعنی او را حـق تعالی اخبار کرده است از امـور مذکوره. و «رسول» آن نبي را گویند که مأمور بود به وضع شریعتی ابتداءً یا به نسخ بعضی از احکام شریعتی که پیش از او موضوع بوده . و «ولایت» مأخوذ است از «وَلْي» ــ که قرب

است ــ و آن منقسم می‌شود به دو قسم ، «عامّه» و «خاصّه» : «ولایت‌عامّه» شامل باشد جمیع مؤمنان را به حسب مراتب ایشان ، و «ولایت خاصّه»شامل نباشد الاّ واصلان را از سالکان . پس آن عبارت باشد از فانی شدنِ بنده در حق ، به آن معنی که افعال خود در افعال حق و صفات خود درصفات حق و ذات خود را در ذات حق فانی یابد .

نامیست زوی بر وی و باقی همه اوست

فالولی هو الفانی فی الله سبحانه والباقی به و الظاهر بأسمائه وصفاته.

وولایتْ باطنِ نبوّت است . نبی از راه ولایت ــ که‌باطنِ‌وی‌است ــ از حق عطاء و فیض می‌ستاند و از راه نبوّت ــ که ظاهر وی است ــ به‌خلق افاضه می‌کند و می‌رساند . و آنچه منقول است از بعضی از اولیاء الله کـه ولایت از نبوّت فاضلتر است ، مراد آن‌است که جهت ولایت نبی از جهت نبوّت او فاضلتر است، نه‌آنکه ولایتِ ولیِ تابعْ فاضلتر است از نبوّت‌نبی متبوع . قال الشیخ رضی‌الله عنه ، «إذا سمعتَ أحداً من أهـل‌الله ، أویـُنقل إلیك عنه أنّه قال ، «الولایة أعلی من النبوّة » ، فلیس یرید ذلـك القائل إلاّ ما ذکرنا» ــ و هو أنّ ولایة النبی أعلی من نبوّته ــ «أویقول ، «إنّ الولی‌فوق النبی والرسول» ، فانّه یعنی بذلك «فی‌شخص واحد»، و هو أنّ الـرسول من حیث أنّه ولی أتمُّ منه من حیث أنّه نبی أو رسول ، لا أنّ الولی التابع لـه أعلی منه » .

(١٥)

فص حكمة نبوية فى كلمة عيسوية

إنّما خصّت الحكمة النبوية بالكلمة العيسوية ـ وإن كانت جميع هذه الحكم نبويةً ـ لأنّ نبوّته فطرية غالبة على حاله ؛ و قد أنبأ عن الله فى بطن أمّه بقوله ، «لاتحزَني قد جعَلَ ربّكِ تحتكِ سريّاً» ، و فى المهد بقوله ، «آتانى الكتابَ و جعَلني نبيّاً » ، إلى وقت بعثه ـ و هو الأربعون من سنة، لقوله عليه السلام ، «ما بُعث نبيٌ إلاّ بعد الأربعين».

و قيل ، إنّها ليست مهموزةً من «النبأ» ، بل ناقصة من «نبا ينبو نبوّاً» بمعنى «ارتفع» ، لارتفاع مقامه من أبناء البشر و لقوله تعالى، «بل رَفَعَهُ الله»، و لختم الولاية عليه .

من خصائص الروح ـ الذى هو نفَس رحمانى من صفاته الذاتية الحيوة ـ أنه ما يمر على شىء من القوابل ولم يباشره بصورته المثالية الاحيى ذلك الشىء بقوّة قبوله ، و ظهر فيه خاصيةُ الحيوة و أثرٌ من آثارها بحسب تلك القوّة . و لكن اذا حيى ذلك الشىء ـ الذى مرّ عليه الروح و باشره ، و سرت الحيوة فيه ـ يكون تصرفه ، أى تصرّفَ الروح و تأثيرُه ، بحسب مزاجه ، أى مزاج ذلك الشىء و استعداده ، لابحسب الروح نفسه ، فان الروح أمر قدسي، ليس له حسب معيّنٌ و حيثية مخصوصة . فاذا كان ذلك الشىء ذا مزاج معتدل قابل للحيوة ، ظهر فيه الحسُّ و الحركة و جميع خواص الحيوة بحسب المزاج المخصوص . وإن لم يكن، ظهر فيه أثر من الحيوة بحسب صورته ، كالخوار

لصورة البقر علي مايجيء.

ارواحْ مظاهرِ اسمِ «رب» اند، زيرا كه حق سبحانه بدان ارواح تربيت مي كند مظاهرش را. و اوّل صفت كه به حسب وجودْ لازمِ ارواح است حيات است، و آن اصلِ جميعِ صفاتِ وجوديه است، و لهذا اسمِ «حي» امامِ ائمّهٔ سبعه گشت، بدان سبب كه علم و ارادت و قدرت وغيرها من الصفات متصوّرالوجود نيست مگر بعد ازحيات. و هر چيزي را روحيست خاص كه فايض است بروي از ربّش؛ و او را حياتيست خاصّه مناسبِ او، كه ظاهر مي‌شود در وي آن حيات و توابع او من العلم و القدرة و الارادة و غيرها به حسب مزاج آن چيز. پس اگر مزاجِ او قريب به اعتدال باشد ـ چون انسان ـ ظاهر مي‌شود در وي جميعِ خواص يا اكثرش؛ و اگر بعيد باشد از اعتدال، خاصيتِ حيات و لوازمش در وي مختفي مي گردد ـ چون جماد و معدن.

ألا ترى أن النفخ الالهي، أي الروح الالهي المنفوخ، **في الاجسام المسواة** لنفخ الروح فيها، **مع نزاهته** عن خواص تلك الأجسام **و علو حضرته في حدّ ذاته** عن التقيّد بصفاتها، **كيف يكون تصرفه**، أي تصرّف الروح في الجسم المنفوخ فيه أو فيما عداه بتوسّطه، **بقدر استعداد الجسم المنفوخ فيه و قابليته، لا بحسب الروح في نفسه؟ ألا ترى أن السامري لما عرف تأثير الارواح** فيما تمرّ عليه وتباشره **كيف قبض** «قبضةً من أثر الرسول»؟ يعني الروح الأمين ـ الذي هو جبرئيل ـ حين ظهر متمثّلاً علي البراق؛ و كان البراق أيضاً روحاً متمثّلاً. فأثّر ذلك في التراب الذي مرّ عليه، و سرت الحيوة فيه، **فعرف السامري ذلك** بنور باطنه و قوّة استعداده. **فقبض قبضةً** من أثره، فنبذها علي صورة العجل المتّخذة من حلي القوم. **فخار العجل** بعد ما حيي. **فذلك**، أي الخوار، سببه **استعداد المزاج التابع لصورة العجل. فلو كان صورة حيوان آخر، لنسب إليها اسمَ الصوت الذي لتلك الصورة**، كالرغاء (١٩٠) للابل، و الثواج (١٩١) للكبش، والبعار (١٩٢) للشاة، و غير ذلك.

---

(١٩٠). بضمّ الراء المهملة و بالغين المعجمة. منه.

←

جبرئیل علیه السلام نزدیك ارباب عرفان عبارت از روحیست که مسلّطاست بر سماوات سبع و ما فیهامن العناصر و الموالید؛ (۱۹۳) ومحلّ سلطنت او سدرة المنتهی است . و هر روحی از ارواح که در مرتبه‌ای از مراتب‌عالیه واقع است در ما تحت خود از مراتب سافله مؤثّر می‌باشد. پس ارواح باقی سماوات ـ که در تحت سابع واقع‌اند ـ اعوان و اتباع جبرئیل باشند .

و امّا روح فلك قمر ـ که پیش فلاسفه مسمّی است به «عقل‌فعّال» ـعند ارباب التحقیق مسمّی به «اسماعیل» است ، نه‌به«جبرئیل» ، کمازعمت الفلاسفة . و این اسماعیل ملکیست‌مسلّط برعالم‌کون و فساد از اعوان‌واتباع جبرئیل علیه السلام ، ولیس له حکم فیما فوق فلك القمر،کما لاحکم‌لجبرئیل فیما فوق السدرة . والله تعالی أعلم .

---

(۱۹۱) . بضمّ الثاء االمثلّثة . منه

(۱۹۲) . بضمّ الباء المنقوطة بنقطتین من‌تحت وبالعین المهملة. منه.

(۱۹۳). هکذاقال الشیخ مؤیّد الدین‌الجندی رحمه‌الله . وقال‌بعضهم، و ماقیل ،«إنّ جبرئیل عند العرفاء هو ما یختصّ أمر سلطنته بالفلك السابع و مادونه» ، فهو غیرُ ماعلم من تصفّح کلام الشیخ رضی‌الله‌عنه، فانّه قدصرّح فی کتاب عقلة المستوفز أنّ فلك البروج ـ الذی هو الفلك الأطلس عنده ـ فیه‌خلق عالم المثل الانسانیة والحجب الجسدانیة، وفی هذاالفلك مقام‌جبرئیل؛ و إلیه ینتهی علم علماء الرصد، لایجاوزه أصلاً. منه .

(۱۶)

فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية

إنّما اختصّت الكلمة السليمانية بالحكمة الرحمانية لعموم حكمهما، فانّه كما أنّ للاسم «الرحمن» شمول حكم على الموجودات كلها ، كذلك للكلمة السليمانية إحاطة سلطنة و تصرّف في العالم كله، فسخّر الله له العالم الأعلى و الأسفل :

فأمّا تسخيره له العالم السفلي ، فواضح بتحكّمه في الجنّ والانس و الوحش و الطير و سائر الحيوانات البرّية و البحرية و تعدّى حكمه إلى العناصر ؛ فسخّر له الريح ، تجرى بأمره . و سخّر له الماء ، تغوص له فيه الشياطين النارية ؛ و هذا من أعظم التسخيرات لما فيه من الجمع بين ما من النار مع الماء و مع ما من الماء مع تضادّ طبائعهما . و لذلك نبّه سبحانه و تعالى بقوله ، «و من الشياطين مَن يغوصون له و يعملون عملاً دون ذلك » ؛ فأخبر تعالى أنّ كلّ ما كانوا يعملون له ، فهو دون غوصهم ، لما ذكرتُ من صعوبة الجمع بين الأضداد . و سُخّرت له الأرض ، يتبوّأ منها حيث يشاء.

و أمّا تسخير الحق له العالمَ العلوى، فواضح أيضاً عند المستبصرين، فانّ كلّما تيسّر له عليه السلام في هذا العالم ، فانّه من آثار تسخير الله له ذلك العالم و تعليمه إيّاه أسباب التصريفات . فافهم .

لما كانت بلقيسُ خالصةً له ، أي لسليمان عليه السلام بالانقياد إليه و الايمان به ، من حيث لاتشعر هي بذلك، أي بكونها له ـ وذلك لمناسبة فطرية

ومجانسة ذاتية و توفيق إلهي ـ قالت لقومها ظاهرةً بالقوة ، أي بقوّة الهمّة والتصرّف بها فيهم لينقادوا إليه في حق كتاب سليمان حين ألقاه الهدهد إليها، و أرتهم إيّاه، انه كتاب كريم ،حيث قالت،«إنّي أُلقي إليّ كتابٌ كريم»، أي مكرّم عليها معظّم عندها . «إنّه» ، أي هذا الكتاب الكريم ، «من سليمان»ـ هذا بيان لمرسل الكتاب أو إشارة إلى عنوانه ـ «وإنّه»، أي مضمونه، «بسم الله الرحمن الرحيم ألا تعلوا عليّ و أتوني مسلمين» .

فتكريم بلقيس وتعظيمها لكتاب سليمان كان لعناية أزلية و مناسبة جبلّيّة، لا لما قال بعض أهل الظاهر من المفسّرين من أنّ السبب فيه تقديم سليمان اسمه على اسم الله ـ فانّه إنّما قدّم اسمه على اسم الله وقايةً له أن يقع عليه الخرق؛ و إنّه إن وقع الخرق ، يكون على اسمه ، لا على اسم الله ؛ و إنّ اسمه لكمال مهابته في قلوب البرية مانع لهم عن الخرق ـ أمّا أوّلاً ، فلأنّ قوله، «إنّه من سليمان» ، ليس من مضمون الكتاب ، كماسبق إليه إشارة . و أمّا ثانياً ، فلأنّ بلقيس لو كانت مريدةً للخرق و ماكانت موفّقةً لاكرام الكتاب، لم يكن تقديم اسمه حامياً له من الخرق ، و لا تأخيره . بل كانت تقرأ الكتاب و تعرف مضمونه ، كما فعل كسرى ، ثمّ كانت تمزّقه لو لم تكن موفّقةً .

چون بلقیس نامهٔ سلیمان را بگشاد و بر مضمونِ آنش اطّلاع افتاد، سابقهٔ عنایت ازلی و رابطهٔ مناسبت جبلّی در حرکت آمد ، به حسب باطنْ ایمان آورد و انقیاد نمود و مضمونِ آن را بر اتباع و اشیاع خویش عرضه فرمود ، تا هر که را با او در آن جنسیت و مناسبتْ مشارکتی باشد بر قبول آن اقبال نماید ، چه سرمایهٔ ایمان به انبیاء و رسل علیهم السلام آن مناسبت و جنسیت است ، نه مشاهدهٔ معجزات و مطالعهٔ خوارق عادات.

موجب ایمان نباشد معجزات   بوی جنسیت کند جذب صفات
معجزات از بهر قهر دشمن است   بوی جنسیت پی دل بردن است

و لهذا چون کسری را از آن مناسبت و جنسیتْ اثری نبود، و از عنایت ازلی و سعادت اصلی خبری نه ، بر قبول نامهٔ حضرت رسالت صلی الله علیه و سلم اقبال ننمود . و بعد الاطّلاع بر مضمونِ آن قاعدهٔ عناد و استکبار پیشه کرد و به تمزیق و تفریق آن نامهٔ همایون گستاخی و بی ادبی پیش آورد .

چون خدا خواهد که پردهٔ کس درد   میلش اندر طعنهٔ پاکان برد

و ما ظهر آصف، وزیرسلیمان علیه السلام ، بالقوة و جمعیةالهمّة علی الاتیان بالعرش ،أی عرش بلقیس من سبا قبل ارتداد طرف الناظر إلیه، دونسلیمان، مع کونه علیهالسلام أقوی و أقدر منه، الا لیعلم آصفُ الجن، الذی ادّعی عفریت منهم أنّه یأتی به قبل قیام القائم من مقامه ــ غیرةً منهعلی سلیمان و ملکه ــ أن شرف سلیمان عظیم، اذ کان لمن هو حسنة منحسناته و أحد منخاصّته هذاالاقتدار العظیم والتصرّف القوی ؛ فکیف کانالحال لـو تصرّف هو نفسه ؟

اعلم أنّ آصف بن برخیا مع فنون علومه کان مؤیّداً مـن عند الله ، معاناً من عالم القدرة باذن الله و تأییده ؛ أعطاهالله التصرّف فـی عالمالکون و الفساد بالهمّة و القوّة الملکـوتیة ، فتصرّف فی عرش بلقیس بخلع صورته عن مادّته فی سبا و إیجاده عند سلیمان ، فانّ النقل بالحرکة أسرع منارتداد طرف الناظر إلیه محال ، إذ النقل زمانی، و حرکة البصر نحو المبصر و عنه آنیة ، لوقـوع الابصار مع فتح البصر فی وقت واحـد . فاذن لیس حصول عرش بلقیس عند سلیمان بالنقل من مکان إلی مکان و لا بانکشاف صورته علی سلیمان فی مکانه ، لقوله تعالی ، «فلمّا رآه مستقراً عنده». فلمیبقَ إلاّ أنّهکان بالتصرّف الالهی من عالم الأید و القدرة. (۱۹۴) فکان وقت قـول آصف ،

---

(۱۹۴). قال بعضهمقدّسالله‌أسرارهم ، عین واحد ــ یعنی وجودحق و هستی مطلق ــ به چندین هزارصور ظاهر شد، و هر صورتی که درهرزمانی موجـوداند معدوم میشوند ، و مثل آن بهتجلّیاسم «فاطر» و «خالق» ــ کـه ازآنعینواحدفایضمیشود ــ موجود می گردند ، و از غایت سرعت احساس نمیتوان کرد . اگر صورتی معیّن در زمانی معیّن در مکانی معیّن ــ مثلاً در مشرق ــ معدوم شود ، و در همان زمان مثل آن در مغرب موجود گردد ، محال نیست ، زیرا که جایز باشدکه در یك مکان در یك زمان چیزی موجودْ معدوم شود ، و مثل آن موجود گردد . همچنین مستحیل نباشد که در یـك زمانْ آنچه در مکانی معیّن ــ مثلاً در مشرق ــ موجود خواهدگشت درمغرب

س ۱۸ حاشیة ۱۹۴:– JSDP ||

«أنا آتيك به قبل أن يرتدّ إليك طرفُك» ، عين وقت انعدام العرش فى سبا وإيجاده عند سليمان عليه السلام. و هذا التصرّف أعلى مراتب التصرّف الذى خصّ اللهُ به من شاء من عباده و أقدره عليه. و ما كان ذلك إلاّ كرامةً لسليمان عليه السلام حيث وهب الله لبعض أصحابه وأحد خاصته هذا التصرّف العظيم. وهو من كمال العلم بالخلق الجديد، فانّ الفيض الوجودى و النَفَس الرحمانى دائم السريان والجريان فى الأكوان، كالماء الجارى فى النهر، فانّه على الاتّصال يتجدّد على الدوام . فكذلك تعيّنات الوجود الحق فى صور الأعيان الثابتة فى العلم القديم لا تزال تتجدّد على الاتّصال . فقد ينخلع التعيّنُ الأوّل الوجودى عن بعض الأعيان فى بعض المواضع ، و يتّصل به الذى يعقبه فى موضع آخر . و ما ذلك إلاّ لظهور العين العلمى فى هذا الموضع و اختفائه فى الموضع الأوّل ، مع كون العين بحاله فى العلم و عالم الغيب .

و لمّا كان آصف عارفاً بهذا المعنى ، معيّناً به من عندالله، مخصوصاً منه بالتصرّف فى الوجود الكونى ــ و قد آثر الله تعالى سليمان بصحبته و آزره و قوّاه بمعونته إكراماً له، و إتماماً لنعمته عليه فى تسخير الجنّ والانس و الطير و الوحش ، و إعلاءً لقدره ، و إعظاماً لملكه ــ سلّط الغيرةُ على آصف، فغار على سليمان و ملكه الذى آتاه من أن يتوهّم الجنُّ أنّ تصرّفهم

موجود گردد و در مشرق معدوم شود ، چون يك عين است كه به اين صورتها ظاهر مى‌شود ، و آن عين واحد را مشرق و مغرب و جنوب و شمال و فوق و تحت يكسان است ، زيرا كه نور خداىْ محدود و متناهى نيست . اوست كه به صور و صفاتِ ممكنه مصوّر و موصوف است به هر صورت وصفت كه در مشرق موجود است . اگر خواهد ، در مغرب موجود شود و در مشرق معدوم گردد ؛ و اگر خواهد ، به عكس، زيرا كه اوست كه در جهاتْ ظاهر مى‌شود و از جهات مختفى مى‌گردد؛ چنانكه درياى محيط كه در جهت مشرق و مغرب و جنوب و شمال متموّج مى‌شود ــ دريا يكى باشد ، و موجها صور دريا ، و ظاهر او . و چنانكه دريا دايم در تموّج است ، نور خداى دايم در تجلّى است، و صور مختلف ــ كه دايم محسوس اند ــ ظاهر خداى اند، و وجود عين واحد ــ كه مبسوط است و از حد نهايت مقدّس ــ باطن خداى است. منه.

ـالذی أعطاهم الله تعالی ـ أعلی و أتمّ من تصرّف سلیمان وذویه . فأعلمهم أنّ الملك و التصرّف الذی أعطی بعض أصحابه من خوارق العادات أعلی و أتمّ من الذی خصّ الجنّ به من الأعمال الشاقّة والخارجة عن قوّة البشروالخارقة للعادة بحسب الفكر و النظر .

و اعلم أنّ الجنّ أرواح قویة متجسّدة فی أجرام لطیفة، یغلب علیها الجوهر الناری و الهوائی ، كما غلب علینا الجوهر الأرضی و المائی . و للطافة جواهر أجسادهم و قوّة أرواحهم أقدرهم الله علی التشكّل بأشكال مختلفة و التمكّن من حركات سریعة و أعمال عن وسع البشر متجاوزة ، كالملائكة ، إلاّ أنّها سفلیة ، و الملائكة علویة . والله أعلم .

فضل آصف بر آن جنّی ـ که گفت ، «أنا آتیك بهقبل أن تقوم من مقامك» ـ به تصرّفات نفسانیست با معاونت از تأثیرات فلکی و خواص طبایع اشیاء ، چه رجوعِ طرف به ناظر اسرع است از قیامِ قائم از مقامش. پس آصف در عمل اتمّ بود از آن جنّی ، زیراکه تصرّف کرد در عینعرش به اعدام و ایجاد در آنِ واحد . پس اعدام کرد در موضعش و ایجاد کرد نزدسلیمان ، از آنکه قولِ کاملان مثل قول حق است سبحانهچیزی راکهوجود او مطلوب باشد . پس چون کامل «کن» گوید ، همان زمان آن چیز موجود شود ، ولیکن به اذن حق تعالی ، چه حق سبحانه عین جوارح و عین قوای روحانی و جسمانی ایشان شده است ، و به سبب این نسبت آنکامل وزیر سلیمان علیه السلام بود .

جز صحبت عارفانکامل مگزین   جز جانب بندگان مقبل منشین
شد هیزمِ تیره نور از صحبتنار   شد زندهغذا چو گشت بازندهقرین

و سلیمان قطب وقت خود بود و متصرّف و خلیفه بود در عالم . و خوارق عادات از اقطاب و خلفاء کمصادر میشود ، بلکه از وزراء و نایبان ایشان واقع میشود ؛ زیرا که اقطاب قائم به عبودیت تامّه و متّصف به فقر کلیاند . تصرّف نمیکنند از برای خود درچیزی .

[۱]ولماقالت بلقیس فی[۲] جواب السؤال عن[۳] عرشها ، حیث قیل لها ،

س ۱۸ این : آن JD ||

«أهكذا عرشك» ، «كأنه هو» ، أي كأنّ العرش المشاهد المشار إليه هو العرش الذي خلّفته فـي سبا ، ففيه ، أي فيما قـالت بلقيس ، عثور و اطّلاع منّا على علمها ، أي على كونها عالمةً ، بتجديد الخلق بالأمثال في كل زمان ، بل في كل آن ؛ فأتت بلقيس بكاف التشبيه في قولها ، «كأنّه هو»، وحكمت بالمغايرة و المشابهة، فأنّ التشبيه لايكون إلاّ بين متغايرين ، وصدقت فيما قالت لما ذكرنا من تجديد الخلق بـالأمثال ؛ فانّ مثل الشيء لايكون عينه من حيث التعيّن ، و هو هو من حيث الحقيقة .

و أراها، أي سليمـانُ بلقيسَ ، صرح (۱۹۵) القوارير . فحسبتـه كأنه لجة، أي ماء، و «كشفت عن ساقيها» حتّى لايصيب الماءُ ثوبَها. وما كان لجة في نفس الأمر، كما أن العرش المرئي الموجد عند سليمان ليس عين العرش الذي خلّفته في سبا من حيث الصورة ، فانّه قد انخلع عن الصورة الأولى وتلبّس بصورة أخرى . و لكنّ الجوهر الـذي تعاقبت عليه الصورتـان واحد ، و الصورتان متماثلتان .

فنبّهها بذلك على أنّ حال عرشها كحال الصرح في كون كل منهما مماثلاً مشابهاً للآخر: أمّا العرش، فلأنّه انعدم، وما أوجده الموجِدُ مماثل لما انعدم؛ و أمّا الصرح، فلأنّه من غاية لطفه و صفائه صار شبيهاً بالماء الصافي ، مماثلاً له ، وهو غيره . فنبّهها بـالفعل على أنّها صدقت فـي قولها ، «كأنّه هو » ، فأنّه ليس عينه ، بل مثله . و هذا غاية الانصاف من سليمان عليه السلام ، فانّه صوّبها في قولها ، «كأنّه هو» . و هذا التنبيه الفعلي كالتنبيه القولي الـذي في سؤاله ، «أهكذا عرشك» ، حيث لم يقل ، «أهذا عرشك» . فافهم.

و هذا ، أي تجديد الخلق مع الآنات ، ليس مخصوصاً بعرش بلقيس؛

---

(۱۹۵). «الصرح» القصر ؛ و قيل، «صحن الدار». ورُوِيَ أنّ سليمان أمر قبل قدومها، فبُنِيَ له على طريقها قصر من زجاج أبيض ، و أجرى من تحته الماء . فلمّا رأته بلقيس ، حسبته لجّةً وكشفت عن ساقيها . فناديها سليمان ، «إنّه صرح ممرّد من قوارير». «الممرّد» المملّس الذي لاعوج فيه ولانتوّ. منه .

س ۱۱ خلفته : خلفتها JSD ||

بل هو سار في العالم كله ، (۱۹۶) علوّه و سفله ، فانّ العالم بمجموعه متغيّر أبداً ، و كل متغيّر يتبدّل تعيّنُه مع الآنات . فيوجد في كـل آن متعيّنٌ غير المتعيّن الذى هو في الآن الآخر ، مع أنّ العين الواحدة التى يطرأ عليهاهذه التغيّراتُ بحالها ، فالعين الواحدة هي حقيقة الحـق المتعيّنة بالتعيّن الأوّل اللازم لعلمه بذاته. وهيعين الجوهرالمعقول الذى قـَبـِلَ هذه الصور المسمّاة «عالماً» ؛ و مجموع الصور أعراض‌طارية متبدّلة في كل آن . و المحجوبون لايعرفون ذلك . فهـُم في‌لبس من هذا التجدّد الدائم في الكل . (۱۹۷) وأمّا أهل الكشف ، فانّهم يرون أنّ الله تعالى يتجلّى في كل نـَفـَس ، و لا يتكـرّر التجلـّى: فانّ ما يوجب‌البقاء غيرُما يوجب الفناء ، و في كل آن يحصل‌البقاء و الفناء ؛ فالتجلـّي غيرمكرّر . و يرون أيضاً أنّ كل تجلٍّ يعطي‌خلقاً جديـداً و يذهب بخلق . فذهابه هـو الفناء عند التجلـّي المـوجب للفناء و البقاء ، لما يعطيه التجلـّي الآخر الموجب للبقاء بالخلق الجديد . و لمّاكان هذا الخلق من جنس ما كان أوّلاً، التبس على المحجوبين ، و لـم يشعروا التجدّدَ وذهابَ ماكان حاصلاً بالفناء في الحق ، لأنّ كل تجلٍّ يعطي خلقاً جديـداً و يفني فـي الوجود الحقيقي ماكان حاصلاً. و يظهر هذا المعنى في‌النار المشتعلة من‌الدهن و الفتيلة : فانّه في كل آن يدخل منهما شيءٌ في تلك النارية و يتّصف‌بالصفة النورية؛ ثمّ تذهب تلك‌الصورة بصيرورته هواءً. هكذا شأن‌العالم بأسره، فأنّه يستمدّ دائماً من الخزائن الألهية، فيفيض منها ويرجع إليها. واللهأعلم‌بالحقائق.

اعلم أنّ إمداد الحق و تجلـّياته واصل إلى العالم في كل نـَفـَس . و في التحقيق الأتمّ ليس إلاّ تجلٌّ واحد، يظهر لـه بحسب القوابل و مـراتبها و استعداداتها تعيّناتٌ. فيلحقه لذلـك التعدّدُ و النعوت المختلفة و الأسماء و

(۱۹۶) . دم بدم نومی‌شوددنیی وما غافلیم از نـو شدن اندر بقا منه .

(۱۹۷). جواد مطلق عزّ قدرته به جسب كرور لحظات‌ومرورلمحات، بل به حسب تتالي آنات ، ما نیازمندان را خلعت وجـود می‌بخشد ، و مـا از افاضهٔ‌این‌موهبت غافل. اللـّهمّ وفـّقنا لشكرنعمك، التي‌لاتـحصرولاتحصى.منه.

س ۲ تعینه : بعینه SJ || س۲۲ حاشیهٔ۱۹۶:–SP|| بقا : لقاAH || س۲۵غافل: غافلیم JD ||

الصفات،لا أنّ الأمر في نفسه متعدّد ، أو وروده طارٍ و متجدّد . و إنّماالتقدّم و التأخّر و غيرهما من أحوال الممكنات بوهم التجدّدَ و الطريـان و التقيّد و التغيّر و نحو ذلك ، كالحال في التعدّد. و إلاّ ، فالأمر أجلّ من أن ينحصر في إطلاق أو تقييد أو اسم أو صفة أو نقصان أو مزيد .

وهذا التجلّى الأحدي المشار إليه ليس غيرالنورالوجودي؛ ولايصل من الحق إلى الممكنات بعد الاتّصاف بالوجود و قبله غيرُ ذلك. و ماسواه، فانّما هو أحكام الممكنات و آثارها تتّصل من بعضها بالبعض حالَ الظهور بالتجلّي الوجودي الوحداني المذكور . و لمّا لـم‌يكن الوجود ذاتياً لسوى الحق ـ بل مستفاداً من تجلّيه ـ افتقر العالم فـي بقائه إلى الامداد الوجودي الأحدي مع الآنات دون فترة ولا انقطاع ؛ إذ لـو انقطع الأمدادُ المذكـور طرفةَ عين، لفنى العالم دفعةً واحدةً، فانّ الحكم العدمي أمر لازم للممكن، و الوجود عارض له من موجده.

از نفاذ فرمان قهرمان وحدت حقیقیست که در محل ظهور آثار اسم بزرگوار «الظاهر» هیچ‌چیزرا بهره از ثبات و قرار اصلاً نیست ـ حتّی‌زمان متعارف‌موهوم الاتّصال، که معنی «بقاء» بی‌ملاحظهٔ آن‌تصوّر نمی‌توان کرد ـ و از دقایق الطاف الهی که جلایل نعم نامتناهی اشتمال دارد بـر آن در اکمل کتب ، که به افضل رسل علیه و علیهم الصلوة و السلام فرود آمده هدایت و راهنمائی خلایـق را ، مخلوقات بـه «کلمات الله» مؤدّی شده ، و حال آنکه کلمات را درنسخهٔ‌جامعِ مطابق ـ «وفي أنفسكم أ فلا تُبصرون» ـ عدم‌ثبات و استقرار چنان ظاهر است کـه واهمه را در آن مکنتِ دغدغـه و تشکیک نیست ؛ (۱۹۸) تـا از اطّلاع بر آن تطابق و اندیشه درآن حالْ طالب صادق

---

(۱۹۸) . حقیقت‌آدمی ، بل هر ذرّه‌ای از عالم ، بالنسبة إلى ذاتـه و حقیقته ـ لا إلى علم موجده تعالى بها ـ نیستی است که به رابطهٔ وجودی‌علمی، که‌صورت‌معلومیت او را در علم قدیم حق تعالی بود، از فیض جود حق‌تعالی وجود بروی بـه حسب قابلیتش عارض و طاری می‌شود . قال تعالی ، «أ و لا يذْكرُ الانسان أنّا خلقناه من قبلُ ولم يكُ شيئاً» . و بعد از یافتن‌این‌هستی

←

دریابد که

مالک ملک بقاء جز واحد قهّار نیست
فهرش آن کز غیر در وادی او دیّار نیست
اوست کز نور ظهورش می‌نماید این و آن
وانچه می‌پنداریش عالم بجز پندار نیست
آنکه هست و بود و باشد برتر از ادراک ماست
وانکه هستش می‌شمارد بینشِ ابصار نیست

وچون برحسب فرمودهٔ «کلٌ یَعْمَلُ علی شاکلته» از هستی و یگانگیِ حقیقیِ حضرتِ صانع سبحانه اثری در مصنوعاتْ ظهور می‌یابد که پرتو شعور اهل تمییز از صغار و کبار بر آن می‌تابد، اکثرِ مردمْ مدرکات به حواس را ــ تا بریک وتیره می‌یابند ــ موجود می‌دانند به وجودی که در بدوْ حدوث یافته و مستمر مانده. و در واقع استمرارِ نمایشِ آن مدرکات ــ که هر آینه از قبیل اعراض تواند بود ــ از وصول رحمت ایجادی بود، که لحظه فلحظه به هریک رسد. و اشارت به این است «العرض لایبقی زمانین»، که شیخ اشاعره رحمةالله ورضوانه علیه بر لوح بیان نگاشته و بقاء را ثامن صفات سبعهٔ الهیه داشته. و بعضی امور معقول که به رأی رؤیتْ «جوهر» نماید، و نمایشش بریک وتیره مدتها پاید، آن نمایندگی و پایندگی از دیمومیّتِ قیّومیّتِ آفریننده و پرورندهٔ او باید شناخت و خود را به غلط نینداخت.

حادث ممکن که نباشد به خود
فیض وجودش متعاقب رسد

→

ــ که او را عارضی است ــ برموجبِ «کل شیء یرجع إلی أصله» هردم اورا به اصل خودش، که نیستی است، بالذات میل حاصل می‌شود. ولیکن به سبب مددی که از صفت بقاء حق‌تعالی دم به‌دم به وی می‌پیوندد، او از فناء محفوظ می‌ماند و از بقاء محظوظ می‌شود، که ازاین‌جهت هیچ دمی اثر موجدی و خالقی حق ازوی منقطع نیست، هرچند اورا از وصول آن اثر آگاهی نیست. وإلیه الاشارة بقوله‌تعالی، «بل هُم فی لبس من خلق جدید» . منه .

س ۲۴ اثر: اثری JD ||

بی‌خبر از سرّ «شدید العقاب» ره نبرد معنی «مرّ السحاب»
گو بنگر روشنی مستنیر کوزمضی چون شده تابش‌پذیر
تابش هر آن نه در آن آن رسد بهره‌زهستی به همان سان رسد
آنچه نماید چو نپاید دو آن سهو بود نسبت هستی به آن
وانکه به‌خود هست بود لایزال برتر از اندیشهٔ وهم و خیال
عقل‌در این دایره‌سرگشته ایست حایراز این معرکه برگشته‌ایست

والملك الذی لاینبغی لاحد من بعده ،أی‌من‌بعد سلیمان‌علیه‌السلام ـ کماسأله عن ربّه‌بقوله ، «ربِّ اغْفِرلی وهَبْ لی مُلکاً لا یَنْبَغی لأحَدٍ من بعدی» ـ **هو الظهور فی عالم الشهادة بالمجموع** ، أی بمجموع الأملاك المتعلّقة بالعالم ، علی طریق‌التصرف فیه ، أی فی العالم ، لا الظهور ببعضها ـ فانّه علیه‌السلام قدشورك فی کل جزء جزء من الملك الذی أعطاه الله ـ **ولا الاقتدار و التمکّن من مجموعها من غیر ظهور به : فانّ الأقطاب والکمّل متحقّقون بهذا المقام قبله و بعده، لکن لایظهرون به . ألا تری أنّ رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلم کیف مکّنه اللهُ سبحانه تمکینَ قهرمن العفریت‌الذی جاءه باللیل لیُضلّ به ؟ فهمّ بأخذه و ربطه بساریة من سواری المسجد،**(۱۹۹)**حتّی یصبح ، فیلعب به ولدانُ المدینة . فذکر صلی‌الله علیه و سلم دعوة سلیمان علیه السلام، فردّه‌الله ـ** أی العفریتَ ـ **خاسئاً عن‌الظفر علیه . فلم یظهر صلی‌الله‌علیه وسلم بما أقدره الله علیه، وظهر بذلك سلیمان علیه‌السلام .**

ابو هریره رضی‌الله عنه روایت می کند از رسول صلی‌الله علیه و سلم که گفت، «دو شنبه عفریتی می‌خواست که قطع صلات من کند . خداوند سبحانه مرا قادر گردانید برگرفتن او . می‌خواستم که او را بگیرم و برستونی از ستونهای مسجد بربندم تا کودکان مدینه و همهٔ شما در اونظر کنید . پس به‌یادآوردم دعوت‌برادر خود سلیمان را که گفته بود ، «ربّ اغفرلی وهب‌لی ملکاً لاینبغی لأحد من بعدی» ، و آن عفریت را از نیل ظفر بر مرادْ نومید و حسرت‌زده گذاشتم .»

چون رسول صلی‌الله علیه وسلم خبر داد که «حق تعالی مرا براخذ او

(۱۹۹). أی بعمود من ع‍ـ‍د المسجد . منه .

قادر گردانید»، دریافتیم که موهبت تصرّف از حق‌یافت . بعد از آن به تذکیر حق سبحانه تذکّر دعوت سلیمان کرده طریق ادب مرعی داشت . (۲۰۰)

پس معلوم شد که آنچه مختص است به سلیمان علیه السلام ظهور است به ملك موهوب در میان عموم خلایق ، نه تمکّن و اقتدار او بر آن .

مثنوی ولد رحمه‌الله : « هرنبی و ولی بر همهٔمعجزات وکرامات‌قادر بود. اگر چه هریکی معجزه‌ای‌و کرامتی ظاهر کرد، الاّ بر تمامت قادر بود. به حسب اقتضاء هر دوری یکی شقّ قمر کرد ، و یکی مرده زنده کرد ، و همچنین إلی ما لانهایه . چنانکه طبیبْ هر رنجوری را دوائی دیگر کند لایق رنجش نه از آن است که همان قدر می‌داند ، امّا در آن محل آن می‌باید . نظیر این بسیار است .

«چون انبیاء و اولیاء علیهم السلام مظهر و آلت حق‌اند ، هرچه آلت کند، در حقیقتْ صانع کرده باشد؛ همچنانکه قلم در دست نویسنده مختار نیست؛ اختیار دردست کاتب است . پس چون از صورت ایشان معجزات و کرامات را حق تعالی می‌نماید، چون توان گفتن که حق بربعضی قادر است و بر بعضی قادر نیست ؟ این سخن و این اندیشه فی‌الحقیقه کفر باشد .

هرولی جملهٔ کرامت داشت / گرچه‌هریك یکی دو زان افراشت
هریکی را هزار چندان بود / اندکی گرچه بهر خلق نمود
و انبیاء گزیده تا آدم / مثل موسی و عیسی مریم
معجز هریکی دگرگون بود / هریکی سوی حق رهی بنمود
هریکی بود بر همه قادر / گرچه جمله ز یك نشد ظاهر
قدرت‌ومعجزات ازحق‌خاست / کی بود عجز آن‌طرف که خداست
انبیاء آلت‌اند و حق برکار / همه بی اختیار و او مختار
آب اگرچه شود زلوله روان / نبود اصلِ آب لوله بدان

---

(۲۰۰). وفی کتاب الفتوحات: إنّ‌الله‌سبحانه أجاب سلیمان علیه‌السلام إلی‌ماطلب‌منه بأنّه ذکّررسول‌الله صلی‌الله علیه وسلم بدعوة أخیه سلیمان‌حتّی لایمضی ما قام بخاطره من إظهار ذلك . منه .

س ۲۴ سبحانه: تعالی JD || س ۲۵ الی : ای JD ||

اصل آن آب باشد از دريـا گرچـه از لولههـا شود پيدا
تن‌چو لوله است وقدرت حق‌آب درمسبّب نگـر گذر ز اسباب»

تسخير الرياح ، الذی اختصّ به سليمانُ و فُضّل به علی غيره ، و جعله الله له من الملك‌الذی‌لاينبغی لأحد من بعده، هو تسخير الارواح النارية التی تكون لنوع الجنّ ، كما قال تعالی ، «خَلَقَ الجانَّ من مارجٍ من‌نار»، لانها ، أی الأرواح النارية ، أرواح متصرّفة فی رياح ، هی كالأبدان لها.

قال الشيخ رضی‌الله عنه، التسخيرمن‌حيث هوتسخير ليس ممّايختص به سليمان، «فانّ‌اللهيقول فی حقّنا كلنامن غير تخصيص بأحد منّا، «و سَخَّرَ لكم ما فی السّموات و ما فی الأرض جميعاً منه» ؛ و قد ذكر تسخيرالرياح و النجوم و غير ذلك ، و لكن لاعن أمرنا ، بل عن أمرالله . فما اختصّ‌سليمان ـ إن عقلتَ ـ إلاّ بالأمر من غير جمعية ولا همّة ، بل بمجرّد الأمـر. و إنّما قلنا ذلك لأنّا نعلم أنّ أجرام العالم تنفعل لهمم النفوس إذا أُقيمت فـی مقام الجمعية . و قد عاينّا ذلك فی هذا الطريق . فكان من سليمان مجـرّد التلفّظ بالأمر لمن‌أراد تسخيره من غير همّة ولاجمعية.» يريد رضی‌الله عنه‌أنّ‌التسخير المختصّ بسليمان هو التسخير بمجـرّد أمره ، لا بالهمّة و الجمعية و تسليط الوهم ولا بالأقسام العظام وأسماءالله الكرام. و الظاهر أنّه كان له أولاً بأسماء الله و الكلمات التامّات و الأقسام؛ ثـمّ تمرّن حتّی بلغ الغايةَ، و انقادت‌له الخلائقُ ، وأطاعه الجنُّ والانس و الطير و الوحش و غيرها بمجرّد الأمر و التلفّظ بما يريد منها من غير جمعية ولا تسليط وهم وهمّة ، عطاءً مـن‌الله و هبةً . و كان «أمره إذا أراد شيئاً أن يقول‌له كن فيكون». و يحتمل أن يكـون ذلك اختصاصاً له من الله بذلك ابتداءً.

قوله تعالی، «بغير حساب»، حيث قال سبحانه، «هذاعطاؤنا فامنن»، أی أعط ، «أو أمسك بغير حساب»، معناه لست يـا سليمان محاسباً فـی الآخرة عليها ، أی علی ما أعطاكه اللهُ‌من الملك و المال و تسخير الرياح‌وغيرذلك. وفی بعض النسخ:«ليست» علی صيغة الغيبة ، أی ليست تلك الأمـورُ محاسباً عليها فی‌الآخرة .

قال رضی‌الله عنه ، «علمنا من ذوق هذا الطريق أنّ سؤاله عليه‌السلام

كان عن أمر ربّه. و الطلب إذا وقع عن الأمر الالهى ، كان الطالب له الأجرُ التامّ على طلبه»، لكونه مطيعاً لربّه في ذلك ، ممتثلاً لأمره . «و البارىء تعالي إن شاء ، قضى حاجته فيما طلب منه ؛ و إن شاء ، أمسك ؛ فــانّ العبد قد وفى ما أوجب الله عليه من امتثال أمره فيما سأل ربّه فيه . فلو سأل ذلك من نفسه عن غير أمر ربّه له بذلك ، لحاسبه به. و هذا سارٍ في جميعِ ما يَسأل الله فيه.» و الله أعلم .

(١٧)

فص حكمة وجودية فی كلمة داودية

إنّما خصّت الكلمة الداودية بالحكمة الوجودية لأنّ الوجود إتّماتمّ بالخلافة الالهيةفی الصورة الانسانية، و أوّل من ظهر فيه الخلافةُ فی هذا النوع كان آدم عليه السلام ، و أوّل من كمل فيه الخلافةُ بالتسخير ـ حيث سخّر الله له الجبالَ و الطير فی ترجيع التسبيح معه ، كما قال تعالی ، «إنّا سخّرْنا الجبال معه يسبّحن بالعشیّ و الاشراق و الطيرَ محشورةً كلٌّ له أوّاب» ـ و جمع الله فيه بين الملك و الحكمة و النبوّة ، فی قوله تعالی ، « وشدَدْنا مُلكه وآتيناه الحكمة و فصل الخطاب»، و خاطبه بالاستخلاف ظاهراً صريحاً، هو داود عليه السلام . و لمّا كان التصرّف فی الملك بالتسخير أمراً عظيماً لم يتمّ عليه بانفراده ، وهبه سليمانَ و شرّكه فی ذلك ، كما قال ، « ولقد آتينا داود و سليمان علماً وقالا الحمد لله الّذی فضّلنا علی كثير من عباده المؤمنين»؛ و قال تعالی ، «ففهّمناها سليمان و كلاً آتينا حُكماً و علماً» . و كان تتمّةً لكماله فی الخلافة بما خصّصه الله به من كمال التصرّف فی العموم . فبلغ الوجود بوجوده كماله فی الظهور . و هذا هو السرّ فی اقتران الحكمة الداودية بالحكمة السليمانية . و تقديم السليمانية علی الداودية للمزية الظاهرة له بخصوصيته :

فانّ داود (٢٠١) عليه السلام كان مظهر كليات الأحكام الأسمائية و

(٢٠١).فيه عليه السلام بلغ الوجود مرتبة الأتمّية، فلهذا انتسبت حكمته إليه. منه.

الصفات الربّانية و الآثار الروحانيـة و القوى الطبيعية و مجتمعها ، فاستحقّ لظهور مقام الخلافة وأحكامها و أحكام الحكمة وفصل الخطاب؛ وورثه سليمان في الجمع و زاد في التفصيل الفعلي و الحكم الظاهر الجلي و التسخير العامّ الكلي العلي . فما ظهر في الوجود أحد من الناس أعظم ملكاً و لا أعمّ حكماً منه ، و لا يظهر بعده ، لأنّه لمّا بلغ ظهورُ ما قدّر اللهُ ظهورَه مـن أسرار الربوبية و الأمور التي سبق ذكرها المضافة إلى الحق و إلى الكون من حضرة العلم إلى أقصى درجات الظهور المعلومة عندالله ، وقع التحجيرُ باجابة دعوته، فعادت هذه الأمور بعد كمال ظهورها راجعةً من حضرة الظهور إلـى حضرة البطون بنحو مـن التدريج الـواقع في أزمنة بروزها من حضرة البطون إلى حضرة الظهور؛ فانّه ما ثمّ إلاّ ظهور من بطون أو بطون من ظهور. فما نقص من الباطن ، أخذه الظاهرُ ، وبالعكس .

اعلم أنّ النبوّة و الرسالة تكونان بالاختصاص الالهي وليستا بكسب ولا مجازاةٌ عن عمل أو ثواباً عن سابق حسنة و طاعة تكونان نتيجةً عنها،ولا لشكر أو عبـادة متوقّعة منهم عليهما . و إذا كانتا كذلك ، فلا تحصلان لأحد بتعمّل و كسب و عمل، كما توهّم القائلون مـن أهل النظر الفكري بأنّهما تحصلان لمن كمل علمُه و عمله ؛ فانّ النبوّة عندهم عبارة عن كمال العلم و العمل ؛ فمن كمل علـومُه و أعماله ، فهو نبي في زعمهم. و هذا باطل، و إلاّ لكان كلٌ من تكامل علمُه وعمله رسولاً نبياً يوحى إليه، و ينزل عليه الملَكُ بالوحي و التشريع . (٢٠٢) فصحّ أنّهما ليستا إلاّ مـن اختصاص إلهي ، و

(٢٠٢). قال رضي‌الله عنه فـي الفتح المكّي، «النبوّة التي انقطعت بوجود رسول‌الله‌صلي‌الله‌عليه وسلم إنّما هي نبوّة التشريع، لامقامها. فلاشرع يكون ناسخاً لشرعه صلى الله عليه وسلم ، ولا يزيد في حكمه شرعاً آخـر . و هذا معنى قوله‌صلي‌الله عليه‌وسلم، «إنّ الرسالة و النبوّة قد انقطعت، فلارسول بعدي و لانبي » ، أي لانبي بعدي يكون على شرع يخالف شرعي ؛ بل إذاكان، يكون تحت حكم شريعتي ؛ ولا رسول ، أي لا رسول بعدي إلى أحد من خلق

س ٢ ورثه: ورثة JD || س ٢٣ قد: ـ JD ||س ٢٥ تحت: بحيث JD ||

من لوازمهما كمال العلم و العمل . فلا يتوقّف تحقّقهما على لوازمهما : فانّ

→

الله بشرع يدعوهم إليه . فهذا هوالذي انقطع ، و سُدّ بابـه، لا مقام النبوّة ، فانّه لا خلاف أنّ عيسى عليه السلام نبی و رسول ؛ و إنّه لاخلاف أنّه ينزل في آخرالزمان حكَماًمقسطاً عدلاً بشرعنا ، لابشرع آخر و لا بشرعه الـذی تعبّد الله به بنی إسرائيل من حيث مانزل هوبه ؛ بل ماظهر من ذلك هوما قرّره شرع محمّد صلى‌الله‌عليه وسلم ، و نبوّة عيسى عليه السلام ثابتة محقّقة. فهـذا نبی و رسول قد ظهر بعده صلى‌الله عليه وسلم، و هو الصادق فی قوله أنّه لانبی بعده. فعلمنا قطعـاً أنّه يريد التشريع خاصّةً، و هو المعبّر عنه عند أهل النظر بـ «الاختصاص»، و هو المراد بقولهم ، «إنّ النبوّة غير مكتسبة».

«و أمّا القائلون باكتساب النبوّة، فانّهم يريدون بذلك حصول المنزلة عندالله المختصّة من غير تشريع ، لا فی حق أنفسهم ولا فی حق غيرهم. فمن لم تعقّل النبوّة سوی عين الشرع ونصب الأحكام قال بالاختصاص ومنع الكسب. فاذا وقفتم على كلام أحد من أهل الله أصحاب الكشف يشير بكلامه إلى الاكتساب، كأبي حامد الغزالي و غيره ، فليس مرادهم سوی ما ذكرنا ....

«فالنبوّة مقام عندالله سبحانه يناله البشر ، و هو مختصّ بـالأكابر من البشر : يُعطىٰ للنبی المشرّع و يعطى للتابع لهذا النبی المشرّع الجاری على سنّته . قال تعالى ، «ووهبنا له ... أخاه هرون نبيّاً» . فاذا نُظر فی هذا المقام بالنسبة إلى التابع و أنّه باتّباعه حصل له ، هذا المقام سُمّی «مكتسباً» ، و التعمّل بهذا الاتّباع «اكتساباً» . ولم يأته شرع من ربّه يختصّ به، ولاشرع يوصله إلى غيره. و كذلك كان هارون عليه السلام . فسددنا بـاب إطلاق لفظ «النبوّة» على هـذا المقام مـع تحقّقه، لئلاً يتخيّل متخيّل أنّ المطلق لهذا اللفظ يريد «نبوّة التشريع»، فيغلط، كما اعتقده بعض الناس فی الامام أبی حامد؛ فقال عنه ، «إنّه يقول باكتساب النبوّة فی كيميا السعادة و غيره» ــ معاذالله أن يريد أبو حامد غير ما ذكرناه» . منه .

س ۵ ماظهر: ماهوظهر JD || ذلك هو: ذلك وهو JD || س ۶ ونبوة عيسى عليه السلام: ــ JD || س ۱۳ وقفتم : وقفهم JD || س ۲۰ يوصله : توصله JD ||

تحقّق وجود اللازم إنّما هو بتحقّق وجود الملزوم، لابالعكس؛ وهذاظاهر. و لمّا كانتا من اختصاص إلهی، لم يطلب منهم عليهما جزاءٌ و لاشكوراً. و إن وقع الشكر منهم دائماً، و أتوا بالأعمال الصالحات فی‌مقابلتهما، فليس ذلك مطلوباً بالقصد الأوّل من الاختصاص، ولاهم مطالَبون‌بذلك‌عوضاً عنهما.

چون مرتبهٔ نبوّت ومنصبِ رسالتْ اختصاصيست الهی وموهبتيست از مواهب نامتناهی - نه جزائی مترتّب بر عملی سابق، ونه عطائی منبعث از توقّعِ شكر و عبادتی لاحق - و همچنين اكثر عطياتی كه متفرّع است بر آن فايض است ازمحض فضل واحسان و كمال رحمت و امتنان، شيخ رضی‌الله‌عنه در اين حكمت به بعضی از آنها كه نسبت با داود عليه السلام به وصول‌رسيده است و به حصول انجاميده اشاره می‌فرمايد و می گويد، وهب الله سبحانه لداودفضلا، أی علی وجه التفضّل والامتنان، معرفةً متعلّقةً به، بذاته‌وصفاته و أفعاله، معرفةً لا يقتضيها عمله من أنواع العبادات و أصناف المبرّات. فلواقتضاها، أی تلك المعرفة، عمله‌عليه‌السلام - كما قال النبی صلی‌الله عليه وسلم، «من عمل بما علم، ورّثه‌الله علم ما لم يعلم» - لكانت‌تلك‌المعرفةُ جزاء، لا هبةً و عطاءً. و قد سبق‌أنّ النبوّة و الرسالة اختصاص‌إلهی، لامدخل فيهما للكسب و التعمّل، و كذلك أكثرُ ما يترتّب عليهما من المواهب و العطايا.

و كذلك وهب الله سبحانه له، أی لداود، سليمان عليه السلام، ليكون تتمّةً فی كماله فی‌خلافته، فقال تعالی، «ووهبنا لداود سليمان». و بقی قوله تعالی، «و لقد آتينا داود منا فضلا» فی محلّ التوقّف، حيث لم يصرّح فيه بالهبة ولا بما يقابلها. هل هذاالعطاء المعبّرعنه بـ«إيتاء الفضل» عطاء جزاء لعمله، فيكون فضلاً علی مثل العمل - كقوله تعالی، «من جاء بالحسنة فله‌عشرُ أمثالها» - أو هو عطاء بمعنی الهبة، غير مترتّب‌علی‌عمل و لامطلوب منه جزاء؟ لكنّ الظاهر هو الثانی، لأنّه تعالی ذكر أنّه آتی داودفضلاً، ولم‌يذكرأنّه أعطاه‌ما أعطاه‌جزاءً لعمله. ولم يطلب‌منه‌جزاءً‌علی‌ذلك

الفضل . و لمّا طلب الشکر علی ذلك بالعمل، طلبه من آله ،لأمنه، کما قال تعالی، «اعمَلوا آلَ داودَ شکراً»، لأنّ النعمة علی الأسلاف نعمة علی الأخلاف؛ فهو فی حق داود علیه السلام عطاء هبة و إفضال، و فی حق آله لطلب المعاوضة . و قال تعالی بعدما طلب من آل داود الشکر بالعمل، «و قلیل من عبادی الشکور». فأورد «الشکور» ببنیة المبالغة ــ فانّ صیغة «فعول» ههنا للمبالغة فی فاعل ــ لیعم ویشمل شکر التکلیف ،الذی کلّف الله سبحانه به عباده ،وشکر التبرع، الذی لم یکلّفهم به، لکنّهم أتوا به تبرّعاً ؛ فانّ المبالغة فی الشکر إنّما هو بالاتیان بقسمیه کلیهما.

فشکر التبرع ما یشیر إلیه قوله ،«أفلا أکون عبداً شکوراً » ــ قول النبی صلی الله علیه وسلم حیث قام اللیل کله حتّی تورّمت قدماه ، فقیل لـه ، «اقصر، فقد غفر الله لك ما تقدّم مـن ذنبك (٢٠٣) و مـا تأخّر» . (٢٠٤) فقال

---

(٢٠٣). قد ثبت عصمته صلی الله علیه وسلم، فلیس لـه ذنب ، فلم یبقَ إضافةَ الـذنب إلیه إلاّ أن یکون هـو المخاطب ، و المراد أمّته ، کما قیل ، «إیّاك أدعو و اسمعی یا جاره». منه.

(٢٠٤). «ما تقدّم من ذنبك »، من آدم إلی زمانه، «وما تأخّر»، من زمانه إلی القیامة، فانّ الکل أمّته؛ فانّه ما من أمّة إلاّ و هی تحت شرع من الله، و قد قرّرنا أنّ ذلك هو شرع محمّد صلی الله علیه و سلم من اسمه الباطن من حیث کان «نبیاً، وآدم بین الماء والطین»، و هو سیّد النبیین والمرسلین ، فانّه سیّد الناس. فبشّر الله محمّداً بقوله، «لیغفر لك الله مـا تقدّم من ذنبك وما تأخّر»، بعموم رسالته إلی الناس کافّةً. وما یلزم الناس رؤیة شخصه، فکما وجّه فی زمان ظهوره رسوله علیاً و معاذاً إلی الیمن لتبلیغ الدعوة ، کذلك وجّه الـرسل و الأنبیاء إلی أممهم من حین کان «نبیاً، وآدم بین الماء والطین». فدعا الکل إلی الله، فالکل أمّته من آدم إلی یوم القیامة . فبشّره الله بالمغفرة لما تقدّم مـن ذنوب الناس و ما تاخّر منها ، وکان هو المخاطب، و المقصود الناس. فیغفر الله الکل و یُسعِدهم. و هو اللائق بعموم رحمته، التی وسعت کل شیء ، و بعموم مرتبة ←

س ١٧ اسمه : اسم JD || س ١٨ نبیا : ــ JD ||

صلی‌الله علیه و سلم‌ذلك. و شكر التكليف ماوقع به الامر التكليفی الالهی ، مثل قوله‌تعالی ،«واشكروا الله»، وقوله تعالی،«واشكروا نعمةالله» ، وغير ذلك ممّا ورد فی الكتاب والسنّة.

وبين الشكرين ــ شكر التكليف‌وشكر التبرّع ــ من‌التفاوت‌والتفاضل مابين الشكورين ــ الشكور المكلّف و الشكور المتبرّع، فكما أن‌الشكور المتبرّع أفضل من الشكور المكلّف ، فكذلك شكر التبرّع أفضل من شكر التكليف. و ذلك ظاهر جلی لمن عقل‌وفهم الأمور من‌الله، لامن نظره‌العقلی.

سؤال اگر گويند ، «می شايد كه شخصی از عهدهٔ شكر تكليفی‌بيرون نيايد و به اداء شكر تبرّعی قيام نمايد؛ ولاشك شاكرِ مكلّف كه از عهدهٔشكر تكليفی بيرون آمده باشد از آن شاكرِ متبرّع افضل خواهد بود ؛ پس حكم با فضيلت شاكرِ متبرّع علی اطلاقه صحيح نباشد»؛ جواب گوئيم‌كه مادام‌كه شاكر متبرّع از عهدهٔ شكر تكليفی كما ينبغی بيرون نيايد، شكر تبرّعی ازوی صورت نبندد ، زيرا كه شكر تبرّعی از نوافل است ، و تكليفی از فرايض. و هرگاه كه اداء فريضه بر وجه قصور و نقصان است، اقدام بر نافله متمّم و مكمّلِ آن است . پس فی‌الحقيقه آن نافله از فريضه واقع شده باشد، نه از نفل. و اين بعينه چنان است كه شيخ رضی‌الله عنه در فتوحات می‌فرمايد كه نماز تهجّد ــ كه از نوافل است ــ وقتی ازتهجّد واقع‌شود كه متهجّد اداء فرايض بر وجه كمال كرده باشد ؛ والاّ آن تهجّدْ متمّم و مكمّلِ فرايضِ او خواهد بود. پس فی الحقيقه آن از فرايض واقع شده باشد، نه از نوافل . و تهجّد از نوافل است . فافهم .

→

محمّدصلی‌الله عليه وسلم، حيث بعث إلی الناس كافّةً بالنصّ. و لم يقل ، «أرسلناك إلی هذه الأمّةخاصّةً»، و إنّما أخبر أنّه مرسل إلی الناس كافّةً . و الناس من آدم إلی يوم القيامة، فهم المقصودون بخطاب مغفرة الله لماتقدّم من ذنب و ماتأخّر . منه.

س ۱۷ كه از : از JD || س ۲۱ بالنص : ــ JD || س ۲۴ ذنب : ذنبه JD ||

و داود عليه السلام منصوص على خلافته عن الله سبحانه في الحكم على الخليقة و التصرّف فيهم ، كما قال عزّ من قائل ، « يا داود إنّا جعلناك خليفةً في الأرض فاحكم بين الناس بالحقّ »، على صورة التفويض ، مخاطباً إيّاه ، آمراً له بالحكم، و الامامة ، أى و كذلك هو عليه السلام منصوص على إمامته ؛ فانّ الامامة بالنسبة إلى الخلافة كالولاية بالنسبة إلى النبوّة، فكل خليفة إمام من غير عكس.

و غيره ، أى غير داود، كآدم و الخليل عليهم السلام، ليس كذلك ــ منصوصاً على خلافته و إمامته معاً ؛ أمّا الخليل عليه السلام ، فلأنّه تعالى قال في حقّه ، «إنّي جاعلك للنّاس إماماً»، و لم يقل، «خليفةً» . و إن كنّا نعلم أنّ الامامة ههنا خلافة، و لكن ما هي مثلها لو ذكرها بأخصّ أسمائها ، أعنى «الخلافة». و أمّا آدم عليه السلام، فلأنّه و إن نُصّ على خلافته ، فليس ما نُصّ مثل التنصيص على خلافة داود عليه السلام ؛ فانّه تعالى قال للملائكة ، «إنّي جاعلٌ في الأرض خليفةً »، و لم يقل ، «إنّي جاعلٌ آدمَ خليفةً». و ما ذُكر في قصّته بعد ذلك لايدلّ على أنّه عين ذلك الخليفة الذى نصّ الله عليه.

و أيضاً لم يصرّح سبحانه بتحكيمه في الناس. فيجوز أن يكون خلافته في الأرض أن يخلف فيها من كان قبله، لا أنّه نائب عن الله في خلقه بالحكم الالهى فيهم ــ و إن كان الأمر في نفسه كذلك ــ إذ ليس كلامنا إلّا في التنصيص عليه و التصريح به.

وقال بعضهم قدّست أسرارهم، «إنّ في قوله تعالى، «إنّي جاعل في الأرض خليفةً »، احتمالاً في حق آدم عليه السلام من كونه أوّل الخلفاء و أباهم . و لكنّ الاحتمال متناول غيره من أولاده : و قرينة الحال تدلّ على أنّ الاحتمال في حق داود أرجح ، لأنّ آدم ما أفسد و لاسفك الدماء . و محاجّة الملائكة مع الربّ تعالى في جواب قوله، «إنّي جاعل في الأرض خليفةً» ، بقولهم ، «أتجعلُ فيها من يُفسِدُ فيها و يَسفِكُ الدّماء» ، مرجّحة للاحتمال في حق داود، لأنّه سفك دماء أعداء الله من الكفرة كثيراً وقتل جالوت و أفسد ملكه وجعل كما قال تعالى حكايةً عن بلقيس ، «إنّ الملوك إذا دخلوا

س ۱۲ قصته : قصة JD ||

قريةً أفسدوها و جعلوا أعزّةَ أهلها أذلّةً و كذلك يفعلون» . فظهر من داود عليه‌السلام هذا النوع من الفساد في الكفّار ، الذين أمرالله داود و أولي‌العزم من خلفائه بإفساد ملكهم و حالهم ، لأنّه عين إصلاح الملك والدين . فصحّت في‌حق داود عليه السلام ما قالت الملائكة. فلقائل أن‌يقول ، «المراد على‌التعيين من قوله ، «إنّي جاعل في الأرض خليفةً»، هو داود عليه السلام».

وفي كتاب الفكوك قدّس سرّ من أفاده : «ومن جملة مارُجّحت به خلافة داود على خلافة آدم عليهما السلام أنّ حظّ آدم من الأسماء ــ على ما صرّح به ــ كان علمه بها . و أمّا داود ، فتحقّق بها علماً و عملاً و حالاً : فأمّاعلماً... ، فلأنّه لايخفى‌على الألبّاء أنّ أعظم الشروط في التحقّق بمرتبة الخلافة و أوّلها و أولها هو العلم . و أمّا تحقّقه من حيث العمل ، فاخبار النبي صلى‌الله عليه وسلم عنه أنّه كان أعبد أهل الأرض . و أمّا تحقّقه بهاـ أعني بالأسماء ــ حالاً، فكون الحق سبحانه قدّر له تزويج‌تسع و تسعين‌زوجةً ضربَ مثال‌للأسماء الحسنى ...

«و أيضاً فانّه» ، يعني آدم، «حين أعطى الخلافة لم يكن ثمّة من الناس من يحكم عليه . و أمّا الجنّ ، فلم يكن إلاّ إبليس ، الذي أبى أن يسجد له‌أوّلاً ، و أزلّه و زوجته ودلاّهما بغرور ثانياً ؛ بخلاف داود و سليمان عليهما السلام: فانّه نفذ حكمهما في الجنّ والانس وغيرهما من الموجودات. فكانت الجنّ والشياطين‌محكومين لهما بين «بنّاءٍ وغوّاصٍ وآخرين‌مقرّنين في الأصفاد». فشتّان بين الأمرين!»

ومن أعطى الخلافة العامّةَ عن‌الله‌سبحانه، فقد أعطى التحكم و التصرف‌في العالم كلّه . (۲۰۵) و داود عليه السلام من هذا القبيل : فلذلك

(۲۰۵). وممّا يوهب‌في‌هذاالعالم‌للواصلين‌إليه‌التصرّف في‌الملكوت الأدنى بنزع الخواصّ من الأجسام و إيتائها خواصَّ أخر، و هو أصل‌خوارق العادات و المعجزات . و أرباب هذا التصرّف على درجات : فمنهم‌من‌وُهب له التصرّف في ملكوت‌العناصر فقط، كتصرّف إبراهيم عليه‌السلام في‌ملكوت ←

س ۸ وعملاً : ـD ||

أعطى التصرّف في أنواع الموجودات ، كما أشار إليه رضى الله عنه بقوله ، ترجيع الجبال وترديدها أصواتـها معه ، أى مع داود عليه السلام، بالتسبيح، بحيث كلـّما كان يُـرجـّع التسبيح و يـردّد صوته به، كانت الجبال تـرجـّعه و تردّد أصواتها به . و كذلك ترجيع الطير معه بالتسبيح يؤذن بالموافقة ،أى بموافقة هذين النوعين و انقيادهما له . و الوجه في تخصيص هذين النوعين بالموافقة و المتابعة هو أنـّهما أشدّ أنواع الأكوان ترفـّعاً على الانسان و علوّاً عليه و إباءً لقبول الاذعان له، لغلبة القساوة والخفـّة فيهما. و بيـّن أنّ كـلاًّ منهما يمنع الانقياد وقبول التصرّف: أمـّا الأوّل ، فلافراطها في طرف الكثافة العاصية عـن القبول . وأمـّا الثاني، فلتفريطه في طرف الخفـّة وعدم استقراره بين يدى الفاعل عند التأثـّر والقبول. وبيـّن أنّ الطرفين، مع غلوّ إبائهما وعلوّهما على الانسان، إذا دخلا في انقياده و موافقته ، فموافقة الانسان ـ الذى هو ممـّا في أواسطهما ممـّا يقرب إلـى حدّ الاعتدال ـ له ، أى لداود ، أولى و أحرى ، ضرورة أنّ رقيقة نسبته إلى الانسان أوثق و أظهر.

ولا يخفى على الـواقف المستبصر أنّ تأويـل الجبال و الطير ههنا بـ «العظام» و «القوى» لا يوافق كمال خلافة داود عليه السلام وانقياد البرية له و تسلـّطه عليها . ثمّ هذا المعنى وإن كان له وجه في حدّه عند الكلام على الحكم الأنفسية ، لكن لا يوافق المقصود ، فانـّه في صدد تسخير الأكوان الآفاقية لـه على ما هو من خصائص خلافته عليه السلام .

النار بالتبريد، وتصرّف موسى عليه السلام في ملكوت الماء و الأرض بـالفلق و التفجير، وتصرّف سليمان عليه السلام في ملكوت الهواء بالتسخير ؛ و منهم من وُهب له التصرّف في ملكوت السماء أيضاً، كتصرّف النبى صلى الله عليه وسلم في ملكوت القمر بالشقّ . منه .

س ٢١ وهب : ذهب JD ||

(١٨)

فص حكمة نفسية في كلمة يونسية

قال الشيخ الكامل العارف مؤيّد الدين الجندي رحمه الله ـ وهو الشارح الأوّل لفصوص الحكم ـ «إنّما أُضيفت الحكمة النَّفَسية إلى الكلمة اليونسية لما نفّس الله بنَفَسه الرحماني عنه كربه التي أُلْبِت عليه من قِبَلِ قومه و أهله وأولاده و من جهة أنّه «كان من المُدحَضين فالتقمه الحوتُ وهو مليم» ؛ فلمّا سبّح و اعترف واستغفر، «فنادى ... أن لا إله إلاّ أنت سبحانك إنّي كنتُ من الظالمين»، فنفّس الله عنه كربه و وهبه أهله وسربه. قال تعالى، ﴿ «نجّيناه من الغمِّ و كذلك نُنجي المؤمنين».»

و قال أيضاً رحمه الله، «وجدتُ بخطّ الشيخ المصنّف رضي الله عنه مقيّداً بفتح الفاء في «النفس» ، فصحّحنا النسخ به . و كان عندنا بسكون الفاء فيها. و قد شرح شيخنا الامام الأكمل أبو المعالي صدر الدين ، محيي الاسلام و المسلمين ، محمّد بن إسحاق بن محمّد في فكّ الختوم له على أنّها حكمة نَفَسية .... والوجهان فيها موجّهان.»

قال رضي الله عنه في فكّ الختوم ، «اعلم أنّ كل نبي وولي ـ ماعدا الكمّل منهم ـ فإنّه مظهر حقيقة كلية من حقائق العالم و الأسماء الالهية الخصيصة بها و أرواحها، الذين هم الملأُ الأعلى على اختلاف مراتبهم ونسبهم من العالم العلوي . و إليه الاشارة بقول النبي صلى الله عليه وسلم، «إنّ آدم في السماء الأولى، وعيسى في الثانية، ويوسف في الثالثة، وإدريس في الرابعة، وهارون في

الخامسة، و موسى في السادسة، و إبراهيم في السابعة صلوات الله عليهم أجمعين». و من البيّن أنّ أرواحهم غير متحيّزة . فليس المراد من ذلك إلاّ التنبيه على قوّة نسبهم من حيث مراتبهم و علومهم و أحوالهم و مراتب أممهم إلى تلك السماء التي كانت أحوالهم هنا صورة أحكامها، أعني أحكام المراتب و السموات. و من هذا الباب ما يذكره الأكابر من أهل الله في اصطلاحهم بالاتّفاق بأنّ من الأولياء من هو على قلب جبرئيل، و منهم من هو على قلب ميكائيل، و ثمّ من هو على قلب إسرافيل على جميعهم السلام و نحو ذلك.

«و إذا تقرّر هذا ، فاعلم أنّ سرّ تسمية شيخنا قدّس الله روحه هذه الحكمة بـ «الحكمة النفسية» هو من أجل أنّ يونس عليه السلام كان مظهر أللصفة الكلية التي تشترك فيها النفوس الانسانية و مثالتها من حيث تدبيرها للأبدان العنصرية، و أحواله عليه السلام صور أحكام تلك الصفة الكلية و أمثلتها بحسب مايقتضيه مرتبته و استعداده».

عادت بركته ، أي بركة يونس عليه السلام ، **على قومه بأن آمنوا** ، فنفعهم إيمانهم ، و كشف عنهم العذاب، لان الله سبحانه أضافهم اليه وألحقهم به إضافة الجزء إلى كلّه و إلحاق الفرع إلى أصله، و حكم الأصل يسرى إلى الفرع. فلمّا وصلت عناية الله و رحمته إلى يونس، وصلت إلى قومه أيضاً ، كما قال تعالى، «فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلاّ قوم يونس». **وذلك**، أي عود بركته إلى قومه ، **كان لغضبه عليهم فيه** ، أي في الله، حين حرج صدره لطول ما ذكّرهم ، فلم يذّكّروا و أقاموا على كفرهم، ففارقهم. فظن أنّ ذلك يسوغ حيث لم يفعله إلاّ غضباً في الله و تعصّباً لدينه و بغضاً للكفر و أهله. وكان عليه أن يصابر و ينتظر الاذن من الله في المهاجرة عنهم . فابتلى ببطن الحوت . و لمّا عادت بركته عليه السلام عليهم مع كون حاله معهم حال الغضب عليهم في الله، فكيف كان الأمر لو كان حاله عليه السلام معهم حال الرضا عنهم فيه سبحانه؟

غضب يونس عليه السلام با قومش خالصاً لوجه الله بود، نه بهوای نفس وخوش آمد خاطر. لاجرم آثار و انوار آن در احوال اقبال مآل قومش لامع شد، و برکات و ثمرات آن به ایّام سعادت فرجامشان راجع گشت .

س ۲۴ عليه السلام : — JD ||

پس اگر بالفرض به جای مفارقت شیوهٔ مواصلت پیش بردی و در مقامِ غضب طریقِ رضا و خشنودی سپردی ، شرف و قدرآن راکه دانستی، وقیاس یمن و برکتِ آن که توانستی؟

زان ماه چو خشم و ناز موزون باشد
بنگر که رضا و مرحمت چون باشد

فظن یونس علیه السلام بالله سبحانه خیراً ، کما أخبر سبحانه عنه بقوله ، «فظنّ أن لن نقدر علیه» ، أی لن نضیّق علیه فی مهاجرته قومه من غیر انتظار لأمرالله . فنجاه الله سبحانه من الغم ببرکة ذلك الظنّ . و کذلك ینجی الله سبحانه المؤمنین ، یعنی المؤمنین الصادقین فی أحوالهم ، کصدق یونس علیه السلام فی حاله، أعنی الغضب فی الله.

و من لطفه سبحانه وعنایته به علیه السلام أنبت «علیه شجرة من یقطین» ، أی الدّبّاء ، فانّ من فوائد الدبّاء أنّ الذباب لایجتمع عنده . فکان یستظلّ بها اذ خرج من بطن الحوت و نُبذ بالعراء ، کالفرخ الذی لیس علیه ریش. فلو نزل علیه الذباب، آذاه.

ثمّ إنّه لما ساهمهم ، أی قارع أهل السفینة حین ذهب مغاضباً علی قومه و رکب فی السفینة ، فوقفت ؛ فقالوا، «ههنا عبد آبق من سیّده» ـ وفیما یزعم البحّارون أنّ السفینة إذا کان فیها آبق، لم تجرِ ـ أدخل نفسه فیهم ، أی فی أهل السفینة ، فقال ، «اقترعوا». فخرجت القرعة علیه . فقال، «أنا الآبق» ، وأوقع نفسه فی الماء ، فالتقمه الحوت . فعمت الرحمة جمیعهم ببرکة إدخاله نفسه فیهم عند تلك المساهمة، فانّ الحوت سار مع السفینة رافعاً رأسه، یتنفّس فیه یونس و یسبّح، و لم یفارقهم حتّی انتهوا إلی البرّ. فلفظه سالماً، لم یتغیّر منه شیء. فلمّا شاهدوا ذلك ، أدرکتهم الرحمة ، و أسلموا.

قال صاحب الفکوك قدّس سرّه، «لمّا کانت النفوس فی الأصل منبعثة عن الأرواح العالیة الکلیة المسمّاة عند الحکماء بـ«العقول» ، وکان للنفوس الانسانیة شبه قوی بتلك الأرواح من وجوه شتّی ـ من جملتها البساطة و دوام البقاء ـ ظنّت أنّ تعلّقها بالأجسام من حیث التدبیر و التحکّم لایُکسبُها تقییداً و تعشّقاً و أنّها متی شائت، أعرضت عن التدبیر بصفة الاستغناء، وکانت

كالأرواح التى انبعثت عنها. و ذهلت عن نزول درجتها عن درجة تلك الأرواح فى هذا الأمر وعن عدم استغنائها عن التعلّق و التدبير . فلمّا ألفت الأبدانَ و انصبغت بأحكام الأمزجة ـ حتّى أثّرت فيها، كما أثّرت هى فى المزاج ـ و تعشّقت بها ، و اشتدّ تقيّدُها بصحبة البدن، أراها الحقُّ عجزَها و قصورَها عن البلوغ إلى درجةِ من أوجدها الحقُّ بواسطته . ورأت فقرَهـا و تعشّقها، فرجعت متوجّهةً إلى الحقّ بصفة التضرّع و الافتقار الذاتى من الوجه الذى لا واسطة فيه بينها و بين الحق . فأجاب الحق نداءها وأمدّها من لدنه بقوّةٍ و نورٍ استشرفت به على ماشاءالحق أن يُطلعها عليه من حضراته القدسية ولطائف أسراره العلية . فانعكس تعشّقُها إلى ذلك الجناب الأقدس، و اتّصلت به . و حصل لها بذلك الاتّصالِ الرافع لأحكام الوسائط مـا أوجب انتظامَها فـى سلك أولى الأيدى و الأبصار. و انفتح لها بابٌ كان مسدوداً . فصار تـدبيرهـا مطلقاً ، غير مقيّـد بصورة بعينها دون صورة ؛ بل حصل لها من القوّة و الكمال ما تمكّنت به من تدبير صور شتّى فى الوقت الواحد دون تعشّق و تقيّد، و ربّما أكسبتها العنايةُ عزّاً أنفت به أن تقف فى مراتب الأرواح العالية و تكون كهى، لما رأت من حسنِ ما تجلّى لها من وراء بـاب الوجـه الخاصّ الذى فُتح لها بينها و بين موجدها و ما استفادته من ربّها من تلك الجهة. و سرى من بركةِ ما حصّلته إلى صورتها ـ التى كانت مقيّدةً بتدبيرها ـ قوى و أنوارٌ ساريةٌ متعدّية فى الموجودات علواً و سفلاً . و صارت حافظةً بأحدية جمعها مـن حيث تلك الصورة التى كانـت مقيّدةً بتدبيرها صورةَ الخلاف الـواقـع و الثابت فى الموجودات صورةً و معنىً، روحاً و مثالاً.

«و إذا فهمت هذا، فاعلم أنّ يونس عليه السلام مـن حيث أحوالـه المذكورة لنا فى الكتاب العزيز مثال ارتباط الروح الانسانى بالبدن؛ والحوت مثال الروح الحيوانى الخصيص به ، و السرّ فى كونه حوتاً هو لضعف صفة الحيوة فيه ، فانّ الحوت ليست له نفسٌ سائلة ـ كذلك حيوانية الانسان ذات حيوةٍ ضعيفة ، و لهذا يقبل الموت بخلاف روحه المفارق ، فانّ حيوته تـامّةٌ ثابتة أبدية ـ ؛ و اليمّ مثال عالم العناصر ، ووجـه شبهه باليمّ هـو أنّ تراكيب الأمزجة المتكوّنة من العناصر غير متناهية .

«و أمّا موجب النداء و الإجابة و سرّ قوله تعالى، «فظنّ أن لن نقدر عليه»، فقد سبقت الاشارة إليه آنفاً عند الكلام على أحوال النفوس المدبّرة للأبدان. و أمّا سرّ قوله تعالى، «وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون» ، فانّه إشارة إلى أمّهات حقائق العالم و قواه وأنّها على عدد الأنبياء ـ وهم مائة وأربعة و عشرون ألفاً ـ فانّ كل نبي و وارث من الأولياء مظهر حقيقة كلية من حقائق العالم و الأسماء ، كما أشير إليه في أوّل هذا الفص. و أمّا سرّ قوله تعالى ، «لمّا آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحيوة الدّنيا ومتّعناهم إلى حين»، فهو مثالٌ ما ذُكر من أنّ لنفوس الكمّل بركةً تسري في أبدانهم و قواهم ، فيحصل لها ضرب من البقاء ، و لاتنحلّ صورة أبدانهم، وإن فارقتها أرواحهم؛ بل يبقى إلى زمان انتشاء النشأة الأخراوية ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم، «إنّ الله حرّم على الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء» .

(١٩)

فص حكمة غيبية فى كلمة أيوبية

لمّا كانت أحواله عليه السلام فى زمان الابتلاء و قبله و بعده غيبيةً، أسندت هذه الحكمة الغيبية إلى الكلمة الأيوبية : (٢٠٦)

أمّا قبل زمان الابتلاء ، فلأنّ الله تعالى أعطاه من الغيب بلا كسبه ما لم يُعطِ أحداً من المال و البنين و الزرع و الضرع و الخَوَل (٢٠٧) والعبيد .

و أمّا فى زمان الابتلاء ، فلأنّه كان يصعد له من الأعمال الزاكيةمثلُ مايصعد من أهل الأرض أو أوفى ، فغار عليه إبليس و بنوه، و قصده بالأذيةهو

---

(٢٠٦) . و ماقيل، «لايقال، إنّما سمّى حكمته«غيبيةً»لأنّ أموره كلها ما ظهرت إلاّ من الغيب أوّلاً و آخراً ، لأنّ أهل العالم كلهم لاتظهر أمورُهم إلاّ من الغيب ، فلا اختصاص حينئذ»، فمدفوع بأنّ المراد أنّ أموره كلها أوّلاً وآخراً ظهرت من الغيب من غير سبب معهود و موجب مشهود ، و أهل العالم لايظهر أمورُهم فى الأكثر إلاّ بأسباب معهودة و موجبات مشهودة ، فظهرحينئذ الاختصاص. تأمّل . منه .

(٢٠٧) . ««خول الرجل» حشمه. الواحد «خائل». وقد يكون الخول واحداً،وهواسم يقع على العبدوالأمة. قال الفرّاء، «هوجمع خائل، وهوالراعى».» صحاح . منه .

و ذووه. و كانوا يستكبرون ما يعمل و يستكثرونه. و كانالله تعالى يشكره في الملأ الأعلى و يذكره. فقال إبليس، «مع هذه المواهب و النعماء والآلاء التي أنعم بهاالله عليه أعماله قليلة. فلوكان في حال الابتلاء و الفقر و صبر و لم يجزع، لكان ما يأتي منالأعمال أعظم قدراً و أعلى مكانة». فأذن له فياختباره و ابتلائه. و القصّة مشهورة في بلائه. فسلّط الشيطان على ما تمنّى، فغارت العيون، و انقطعت الأنهار، وخربت الديار، و يبست الأشجار و الثمار، و هلكت مواشيه، و مات من كان منبناته و بنيه، وهجره جُلّ أهله و ذويه. كل هذا ابتلاء غيبي من غير سبب معهود وموجب مشهود في مدّة يسيرة. و بعد غيبته عن أهله و ماله مسّه الشيطان بضرّ في نفسه. فظهرت من غيوب جسمه الآلام و الأسقام، و تولّد الدود في جسمه و غيوب أعضائه و أجزائه. فصبر لما عرفالسرّ. ولم يجزع ولم يقطع الذكر و الشكر متلقّياً بحسن الصبر هذا الأمر. ولم يَشْكُ إلى غيرالله إلى انقضاء مدّة الابتلاء.

و أمّا بعد زمان الابتلاء، فلأنّه لمّا بلغ الابتلاء غايته، و تناهى الضرّ نهايته، ولم ينقص من أعماله و طاعاته و أذكاره و أنواع شكره شيئاً، ولم يظهر الشكوى والجزع، تمّت حجّةالله علىاللعين وعلى غيره من الشياطين. فتجلّى من غيبه ربّه تجلّياً غيبياً، فنادى ربّه، «إنّي مسّنيالشّيطانُ بضرّ». فكشف عنه ما بهمن ضرّ و وهب «له أهله و مثلهم معهم رحمةً» (۲۰۸) منعنده و خزانة غيبه. و أظهر له من غيب الأرض مغتسلاً بارداً و شراباً. وكل ذلك كان من قوّة إيمانه بالغيب و ثقته بما ادّخر الله له في الغيب. فكان أمره كله من الغيب.

لما لم يناقض الصبر الشكوى الىالله سبحانه ــ و لذلك أثنى الله

---

(۲۰۸). قال بعضهم بلسان الاشارة في قوله تعالى، «وآتيناه أهله و مثلهم معهم»، يعني «آتينا» أيّوب، النفس المطمئنّة الممتحنة بأنواع البلاء فيالرياضة البالغة كمال الزكاء في المجاهدة....، «أهله»، القوى النفسانية، التي أهلكناها و أمتناها بالرياضة، باحيائها بالحيوة الحقيقية، «و مثلهم معهم» من أمداد القوى الروحانية و أنوار الصفات القلبية».

منه.

على أيّوب بالصبر مع دعائه فى رفع الضرّ عنه ــ و لاقاوم، يعنى أيّوب عليه‌السلام ، الاقتدار الالهى بصبره و حبسه النفس عن الشكوى إليه تعالى ؛ بل شكى إليه و ناداه ، «أنّى مسّنى الضرّ و أنت أرحم الراحمين» وعلم‌هذا الأمرُ ، يعني عدم المقاومة ، منه ، أى من‌أيّوب ، أعطاه الله أهله بأن أحيى من مات من بنيه و بناته و رزقه مثلهم معهم من الأولاد .

ذهب علماء الظاهر وأهل السلوك الذين لم يصلوا إلى مقام التحقيق بعدُ إلى أنّ الصبر هوحبس النفس عن‌الشكوى مطلقاً ، زعماً منهم أنّ من‌يكون شاكياً لايكون راضياً بالقضاء ، سواء كانت الشكاية إلى الله أو إلى غيره. وليس كذلك، لأنّ القضاء حكم‌الله فى‌الأشياء على‌حدّ علمه‌بها ومايقع‌فى‌الوجود المقضى به‌الذى تطلبه عينُ العبد باستعداده من‌الحضرة الالهية. ولاشكّ أنّ‌الحكم غير المحكوم‌به‌والمحكوم‌عليه، لكونه نسبةً قائمةً بهما. فلايلزم من‌الرضا بالحكم ــ الذى‌هو من‌طرف الحق ــ الرضا بالمحكوم به؛ ومن‌عدم‌الرضابالمحكوم‌به‌لايلزم عدم‌الرضا بالحكم. وإنّما لزم‌الرضا بالقضاء ، لأنّ العبد لابدّ أن‌يرضى بحكم سيّده ؛ وأمّا المقضى به، فهومقتضى عين‌العبد، سواء رضى‌بذلك أو لم‌يرضَ.

وذهب المحقّقون من هذه الطائفة إلى أنّ الصبر هو حبس النفس عن‌الشكوى إلى غيرالله، لاإلى الله، لأنّ‌الشكاية إلى‌الغير تستلزم الاعراض‌عن‌الله، وهومذموم. و الشكاية إلى الله تستلزم إظهار العجز و المسكنة والافتقار إلى الله سبحانه و إظهار أنّ الحق قادر على أزالة موجبات الشكوى، و كلها محمودة .

قال‌رضى‌الله عنه فى‌فتوحاته‌المكية، «إن‌كان‌الدعاء إلى‌الله فى‌رفع‌الضرّ ودفع البلاء يناقض الصبر المشروع المطلوب فى‌هذا الطريق ، لم‌يثْنِ الله على‌أيّوب بالصبر؛ و قد أثنى عليه به. بل عندنا من سوء الأدب مع‌الله أن‌لا يسأل العبد رفع‌البلاء عنه، لأنّ فيه رائحةً من‌مقاومة القهر الالهى بما يجده من الصبر و قوّته. قال العارف، «إنّما جوّعنى لأبكي». فالعارف وإن وجدالقوّة الصبرية، فليفرّ إلى موطن الضعف و العبودية و حسن الأدب ، فانّ القوّةلله جميعاً. فيسأل ربّه رفع البلاء عنه أو عصمته منه إن توهّم وقوعه. و هذا لا يناقض الرضا بالقضاء ، فانّ البلاء إنّما هو عين المقضى، لاالقضاء : فيرضى بالقضاء ويسأل‌الله فى‌رفع المقضى عنه؛ فيكون راضياً صابراً.»

و في شرح التعرّف : «از دوست به غیر دوست نالیدن ناصبوریست، و از دوست هم به دوست‌نالیدن صبوریست . آنکه به غیر دوست می‌نالدجز دوست می‌بیند، وآنکه‌هم‌به‌دوست نالد جز دوست نمی‌بیند . و حق تعالی از أیّوب‌علیه السلام خبرندادکه از ما بنالید؛ لیکن خبردادکه به ما نالید.وگفت، «نادی ربّه‌أنّی مسّنی‌الضرّ».».

وفی القصیدة التائیة الفارضیة قدّس‌الله سرّ ناظمها:

و یحسن إظهارُ التجلّد للعدی　　و یقبـح إلاّ العجـز عند الأحبّة

می‌گـوید، «پسندیده می‌آیـد صبر فـرا نمودن پیش دشمنان و بـداندیشان» ، زیراکه اظهار عجز وبیچارگی‌با ایشان‌شکایت ازیار کردن است و پناه‌بااغیار آوردن. «وناخوش می‌نماید نزدیك دوستان جز داستان عجز و افتقار راندن و جز طومار ضعف و انکسار خواندن»، چه اینجا دم از قوّت مصابرت زدن به مقام مقاومت درآمدن است، و این دلیل خامی و علامت ناتمامیست.

در پیش حسود خودپسندی خوشتر　　وزعجز وفـروتنی بلندی‌خـوشتر
وانجاکه زند دوست سرا پردهٔ نـاز　　بیچارگـی و نیازمندی خـوشتر

سـمْنُونِ محبّ در بعضی خلوات در مقام مباسطت و مناجات ایـن بیت برزبان راندکه :

لیس لی فی سواك حظٌ　　فکیف ماشئتَ فـاختبرنی

فی‌الحال عسر البول را بروی گماشتند. به استغفار وعذرخواهی آن مدّتی در کوچه‌هـای بغداد می‌گشت و کودکان را به مزد می‌گرفت ومی‌گفت، «ادعوا لعمّکم الکذّاب» .

همـه را مایـه‌ای و عـاشق را　　مـایه عجز است و پایـه مسکینی

و رکض أیّوب علیه السلام برجله ، أی ضـرب الأرض بها، رکضةً صادرةً عن أمر ربه ، حیث أمره بها بقوله، «أرکض برجلك هذا مغتسل بارد و شراب». (۲۰۹) فأزال ربّه بتلك الرکضة آلامه و أماطبها أسقامه ، و نبع

---

(۲۰۹) . قال بعضهم بلسان الاشارة فی قوله تعالی ، «ارکض برجلك هذا مغتسل بارد و شراب»، «أی اضرب بقوّتك، التی تلی‌أرض البدن‌من‌العقل ←

أيضاً بها، أي بتلك الـركضة ، مـن تحت رجله الماء، الذي هو سر الحيوة و أصلها، فانّ بالماء حيي ماحيي من الأجسام الطبيعية العنصرية. فهو أصل الحيوة، أي الحيوة السارية في كل حي جسماني طبيعي عنصري، فانّ كلّ ما له حيوة من الأجسام الطبيعية العنصرية خُلق من الماء. إذ النطف التي يُخلق منها الحيوان ماء . ومايتكوّن بغير توالد، فهو أيضاً بواسطة المائية المتعفّنة. و كذلك النبات لاتنبت إلاّ بالمـاء. فمن ماء ، يعني النطفـة، خلق ، و به ، أي بالماء حين نبع من تحت رجله، برىء من الآلام و الأسقام، فانّه عليه السلام لمّا ضرب برجله الأرض، نبعت عينان ، فاغتسل باحديهما حتّى ذهب الداء من ظاهره . ثمّ شرب مـن الأخرى، فذهب الداء من باطنه . فجعله ، أي جعل الله سبحانه الماء النابع من تحت رجله، رحمة مـن عنده وذكرى ، أي تذكيراً، لناوله ، أي لأيّوب عليه السلام. يعني جعله رحمةً وذكرى لكل واحد منّا و منه: أما كونه رحمةً له ، فلما برىء به من الأسقام؛ و أمّا كونه رحمةً لنا، فلأنّ جعله تذكيراً لنا، هـو عين الرحمة . و أمّا كونه تذكيراً لنا ، فلانّ إذا سمعنا بما أنعم عليه لصبره، نرغب في الصبر على البلاء ؛ و أمّا كونه تذكيراً له، فبالنسبة إلى سائر أحواله و أوقاته . و يجوز أن يكون قوله «لنا وله» نشراً على غير ترتيب اللفّ بـأن يكون رحمةً له و ذكرى لنا. و في بعض النسخ : «رحمةً له و ذكرى لنا وله»، فيكون رحمةً بالنسبة إليه عليه السلام و ذكرى بالنسبة إلى الكل.

ورفق الله سبحانه به ، أي بأيّوب ، ورخص له فيما نذره حين حلف في مرضه ليضربنّ امرأته مائةً إن برىء . (۲۱۵) فلمّا بـرىء، أمره الله سبحانه

العملي المسمّى «صدراً»، أرضَ بدنك؛ تنبع عينان من الحكمة العملية و النظرية. «هـذا مغتسل » ، أي العملية المزكيةُ للنفوس المطهّرةُ مـن ألـواث الطبائع المبرّئةُ من أمراض الرذائل ؛ «بارد» ، ذو روح و سلامة ، «و شراب» مـن النظرية ، أي العلم المفيد لليقين الدافع لمرض الجهل و الزمانة عـن السير. فتغتسل منها و تشرب منه ، يبرأ بأذن الله ظاهرك و باطنك ، و تصحّ و تقوى». منـه .

(۲۱۵) . اختلف في سبب حلفه، فقيل ، «أبطأت ذاهبةً في حاجة»، و ←

س ۲۰ بدنك: بذلك JD || من الحكمة: بحكمة JD ||

أن يأخذ ضغثاً ، أى حزمةً من الحشيش، يضرب بها امرأتــه . فحلّل الله يمينه بأهون شيء عليه و عليها، لحسن خدمتها إيّاه و رضاه عنها. ثمّ إنّه سبحانه أخبرنا بذلك تعليماً و تـرخيصاً لنا ، لنتميز بهذا الـرفق و التـرخيص فى الموفين بالنذر، أى فيما بين الذين يوفون بنذورهم وأيمانهم، فان هذه الرخصة باقية . و عن النبى صلى الله عليه وسلم أنّه أتى بمخدج قد خبث بأمة ، فقال، «خذوا عثكالاً فيه مائة شمراخ، (٢١١) فاضربوه بها ضربةً».

قيل، «أوهمها الشيطان أن تسجد لـه سجدةً ليردّ أمـوالهم الذاهبة» . و قيل ، «باعت ذؤابتين لها بـرغيفين ، و كانتا يتعلّق بهما أيّوب عند قيامه» . و قيل ، «أشارت إليـه بشرب الخمر » . و كلها إشارات، إلـى التلوين بظهور النفس بابطائها و تكاسلها فى الطاعات؛ أو طاعة شيطان الوهم وانقيادها له فـي تمنّي الحظوظ؛ أوتركُ مايتعلّق به القلب فى القيام عن مرقد البدن و التجرّد عن الهيآت المسقطة المضجعة من العلوم النافعة والأعمال الفاضلة و استبدال الحظوظ القليلة المقدار اليسيرة الوقع و الخطر بها؛ أو المراآة بها لاستجلاب حظّ النفس،أو شرب خمر الهوى و الميل إلى ما يخالف العقل.

و«حلفه» إشارة إلى نذره المخالفات الشاقّة و الـرياضات المتعبة و المجاهدات المؤلمة، أو ما ركـز فى استعداده مـن محبـّة التجريد و التزكية بالرياضة و عزيمة تأديب النفس بالأخلاق والآداب بالمخالفات المؤلمة بمقتضى العهد الأوّل و حكم ميثاق الفطرة.

و «أخذ الضغث و ضربه به» إشارة إلـى الـرخصة و الطريقة السهلة السمحة من تعديل الأخلاق بالاقتصار على الأوساط و الاعتدالات من الرياضات و المخالفات لصفاء الاستعداد و شرف النفس و نجابـة جوهرها دون الافراط فيها و الأخذ بالعزائم الصعبة ، كما قال عليه السلام، «بُعثت بالحنيفية السمحة السهلة». منه .

(٢١١) . «المخدج» الضعيف الناقص. «عثكال» شاخ خرما. «شمراخ» سر شاخ . منه.

س ١٣ الوقع : الواقع HDA || المراآة : المرآة JD || س١٧ بالاخلاق: باخلاق JD ||

و جعلت الكفارة وشُرعت في أمة محمد صلى الله عليه وسلم لتسترهم الكفّارةُ عما يعرض لها، أي لهذه الأمّة، ويتوجّه إليها من العقوبة الواقعة في مقابلة الحنث في الأيمان. و فيه إشارة إلى أنّ الكفّارة من «الكفر» بمعنى الستر، سُمّيت بها لأنّها تستر الحالف و تحفظه عمّا يعرض له من عقوبة الحنث. و الكفارة عبادة مأمور بها. و الامر بها قبل الحنث أمر بالحنث، ضرورةَ توقّف تحقّقها على تحقّقه؛ فيكون الحنث أيضاً مأموراً به، لكن اذا رأى الحالف خيراً مما حلف عليه، فراعى اللهُ سبحانه الايمان، أي راعى حقّها لاشتمالها على ذكره تعالى حيث شرع الكفّارة المانعة عن أن يعرض للحالف عقوبةٌ. و ان كان الحالف في معصية بسبب الحنث، فانّه، أي الحالف، ذاكرٌ لله في يمينه ببعض الأعضاء. فيطلب العضو الذاكر منه ــ وهو اللسان ــ نتيجة ذكره اياه سبحانه من الرحمة و الثواب و حفظه مع سائر الأجزاء من العقاب، فانّه بالجزء الذاكر يحفظ باقي الأجزاء، كما يُحفظ العالم بوجود الكامل، الذي يعبد الله في جميع أحواله، فكما أنّ الدنيا لاتخرب، و لا يُستأصل ما فيها، مادام الكامل فيها، فكذلك وجود العالم الانساني يكون محفوظاً بالعناية الالهية مادام جزء منه ذاكراً للحق سبحانه. وكونه، أي كون الحالف، في معصية أوطاعة حكم آخر لايلزم العضو الذاكر منه، أيمن ذلك الحكم، شيء من عقوبة و مثوبة؛ فانّ الانسان ــ من حيث أنّه مركّب من حقائق مختلفة روحانية أو جسمانية ــ كثير؛ ليس أحدي العين، و إن كان من حيث كلّه المجموعي أحدياً. و ما يلزم من طاعة جزء مّا و معصيته طاعةُ جزء آخر و معصيته.

اعلم أنّ البلايا و المحن التي تلحق بالأنبياء و الأكابر من أهل الله تنقسم إلى ثلاثة أقسام، لكل قسم منها موجب و حكم و ثمرة:

فتارةً تكون بالنسبة إلى البعض مصاقل لقلوبهم ومتمّمات لاستعداداتهم الوجودية المجعولة، ليتهيّؤوا بتلك الأمور لقبول ما يتمّ به لهم أذواق مقاماتهم التي حصّلوها، ولم يكمل لهم التحقّق بها. فيكون تلبّسُهم بتلك المحن سبباً لاستيفائهم ذوقَ مقامهم الناقص و ترقّيهم فيه إلى ذروة سنامه

س ٩ معصية : معصيته JD ||

الموجب للاطّلاع على ما فيه ؛ فانّه مـن لـم يتكلّم على المقام ـ أىّ مقـام كان ـ ولم يترجم عنه بطريق الحصر لأصوله و الاستشراف على جملةِ ما فيه ـ فانـّه إنـّما يتكلّم على ذوقه منذلك المقام ـ ليس بحاكم عليه و لا محيط به. فـافهم .

وموجب القسم الثاني هو سبق علم الحق سبحانه بـأنّ المقام الفلاني سيكون لزيـد ، لامحالة ، مـع علم الحق أيضاً أنّ حصول ذلـك المقام لمن قـُدّر حصولـُه لـه لا بـدّ و أن يكون للكسب فيه مدخلٌ ؛ فـلايتمحـّض الموهبة الـذاتية فيه . فـان ساعد القدر الالهى و التوفيق بارتكاب الأعمال التى هى شروط فى حصول ذلك المقام ، كان ذلك ؛ و إن لـم يساعد القدر و لم يفِ العمر باستيفاء تلك الأعمال المشترط ارتكابها للتحقّق بذلك المقام ، أرسل الله المحن على صاحب المقام و رزقـه الـرضا بها و الصبر عليها و حبس النفس فيها عن الشكوى إلـى غير الله و الاستعانـة فـى رفعها بسواه . فكان ذلك كلـّه عوضاً عن تلك الأعمال المشترطة فيما ذكرنا و قائمةً مقامها . فحصل المقام المقدّر حصوله لصاحبه بالشروط الـتى يتوقـّف حصوله عليها، فانّ الصبر و الرضا و الاخلاص لله دون الالتجاء إلى غيره و طلب المعونة من سواه كلها أعمال باطنة يسرى حكمُها فى الأحوال الظاهرة، كالنية و نحوها. فاعلم ذلك و تدبّر ما ذُكرلك؛ تعرف كثيراً من أسرار محنأيـّوب عليهالسلام و ما ابتـُلى به و ثمراته .

و أمـّا مـوجب القسم الثالـث ، فهـو سعة مـرآة حقائق الأكابـر المضاهية للحضرة الالهيـة المترجم عنها بقوله تعالى ، «و إنْ من شىءٍ إلاّ عندنا خزائنـُه» . فمن كانت مرآة حقيقته أوسع ، كان قبوله ممـّا فيالحضرة و حظـّه منها أوفـر . فكما أنّ حظـّهم ممـّا يـُعطى السعادةَ و يـُثمر مـزيـد القرب من الحق سبحانه و الاحتظاء بعطاياه الاختصاصية أوفر ، فكذلك قبولُ مالايلائم الطبع والمزاج العنصرى الذى به تمـّت الجمعيةُ، وصحـّتالمضاهاة المذكورة، يكون أكثر .

فافهم،فقد بـُيـّنلك أسرارالمحن والبلايا المختصـّة بالأكابرمحصورةً

س۱۶ سواه : سواء JD ||

الأقسام. وأمّا الخصيصة بعموم المؤمنين، فهي و إن كانت من بعض فروع القسم الأوّل، لكن قد أخبرت الشريعة بأحكامها و ثمراتها ؛ فلا حاجة إلى ضبط القول فيها . والله المرشد .

(۲۰)

فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية

إنّما اختصّت الكلمة اليحيوية بالحكمة الجلالية لأنّ من شأن الجلال القهرَ لما يقال له «الغير» و «السوى» و إثباتُ الوحدة الاطلاقية ونفيُ ما يُشعر بالثنوية على ماهومقتضى التعيّنات الجلالية ، و لذلك يستلزم الأوّلية والخفاء. وكان في يحيى أيضاً هذه الوحدة حتّى لاتغاير بين اسمه و صفته و صورتـه و معناه، وبه صار مظهراً للأوّلية بأن لم يكن لهسميّاً قبله.

و أيضاً كان الغالب علـى حاله أحكام الجلال من القبض و الخشية و الحزن و البكاء و الجدّ و الجهد في العمل و الهيبة و الـرقّة و الخشوع فـي القلب. رُوى أنّه بكى من خشيةالله حتّى خدّت الدموع في خدّه أخاديد. و كان لايضحك إلاّ ماشاءالله . و ورد فـي الحديث مـا معناه أنّ يحيى و عيسى عليهما السلام تفاوضا ، فقال يحيى لعيسى كـالمعاتب لـه لبسطه، «كأنّك قـد أمنت مكر الله و عذابـه» . فقال عيسى ، «كأنّك أيست من فضل الله و رحمته» . فأوحى الله إليهما أنّ «أحبّكما إليّ أحسنكما ظنّاً بي». و كل ذلك من مقتضيات حضرة الجلال و القيام بحقّها . و لذلك قُتل فـي سبيل الله ، و قُتل على دمـه سبعون ألفاً حتّى سكن دمه من فورانه.

اعلم أنّه ليس في الوجود موجودٌ يستهلك كثرةُ صفاته وأفعاله في وحدة ذاته بحيث يضمحلّ لديها كلّ عـدد و معدود إلاّ الحق سبحانه . فمن عنايته بشأن يحيى عليه السلام أن جعل لـه من هـذا الكمال نصيباً ، فأقامه مقام نفسه .

فأدرج اسمه و صفته و فعله في وحدة ذاته بأن جمع في اسمه بين الدلالة على ذاته و بين الدلالة على صفته و فعله ؛ فاتّحد الكل بحسب الوجود اللفظي : أمّا دلالته على ذاته ، فللعلّمية؛ و أمّا على فعله ، فلأنّه صيغة فعل يدلّ على إحيائه ذكر زكريّا عليه‌السلام؛ و أمّا على صفته، فلأنّه ليس إحياؤه ذكر زكريّا إلاّ للاتّصاف بصفاته و الظهور بها .

ولمّا كانت الوحدة تستلزم الأوّلية و عدم المسبوقية بالغير، أنزله ، أي أنزل‌الله يحيى، منزلته ، أي منزلةَ نفسه تعالى، في أوّلية الاسماء ؛ فكما كان لاسمه سبحانه الأوّلية ـ أعني الاسم «الله»، حيث لم يُسمّ به غيره سبحانه قبله و لا بعده ـ كذلك أعطاه الأوّلية في الاسم . فلم يجعل له ، أي ليحيى ، من قبل ، أي قبل تسميته بـ «يحيى» ، سمياً ، أي مشاركاً له في هذا الاسم . و المراد بأوّلية اسم الشيء أن يكون اسميّته و علميّته أوّلاً بالنسبة إلى ذلك الشيء ، لا إلى غيره . فبعد ذلك ، أي بعد أن أعطاه الأوّلية في ذلك الاسم ، وقع من غيره الاقتداء به ، أي بيحيى، في اسمه هذا، ليرجع اليه ، ويُجعل أصلاً في التسمية بهذا الاسم. فمن سمّي به إنّما سمّي به على سبيل التطفّل و التبعية . و أثرت فيه ، أي في يحيى ، همة أبيه زكريّا عليه السلام ـ فانّ الهمّة من الأسباب الباطنة ـ لما أشرب قلبه ،أي قلب أبيه زكريّا ، من حبّ مريم ، فانّ أوّل الأسباب في وجود يحيى استحسان أبيه عليهما السلام حالَ مريم . فتوجّه بهمّته ملتجئاً إلى ربّه بدعائه . فاستجاب له ربّه ورزقه يحيى عليه السلام . فجعله الله أوأبوه حصوراً لم يقرب النساء ، حصراً لنفسه، أي منعاً لها عن الشهوات، بهذا التخيل، أي بسبب تخيّله مريمَ و استحسانه أحوالها عند إرسال همّته على وجود يحيى . و في بعض النسخ: «فجعله حصوراً هذا التخيّلُ »، على أن يكون «هذا التخيّل » فاعلاً لقوله «جعله» .

و الحكماء عثرت و اطّلعت على مثل هذا ، فاذا جامع أحد أهله، فليخيل هو في نفسه و أهله أيضاً في نفسها عند انزال الماء في رحمها أفضل الموجودات المستحضرة عنده ، فان الولد يأخذ من ذلك التخيّل بحظ وافر و نصيب كامل من الأمر المتخيّل و أحواله و أوصافه و أخلاقه، ان لم يأخذ كله. و ذلك لأنّ الولد إنّما يتكوّن بحسب ماغلب على الوالدين

من الصفات و الهيآت النفسانية والأعراض الجسمانية و الصور الذهنيةالخيالية. فالصورة التىيشهدها الوالدان أو يتخيّلانها حالَ المواقعة لها تأثير عظيم فى
۳ حال الولد؛ حتّى قيل ، «إنّ امرأةً ولدت ولداً صورته صورةالبشر، و جسمه جسمالحيّة . ولمّا سُئلت عنها ، أخبرت بأنّها حين المواقعة رأت حيّةً .»

(٢١)

فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية

اعلم أنّ سرّ وصف حكمته بالحكمة المالكية هو من أجل أنّ الغالب على أحواله كان حكم الاسم «المالك»، لأنّ الملك الشدّة، و المليك الشديد، و أنّ الله ذوالقوّة المتين، فأيّده الله بقوّة سرت في همّته وتوجّهه، فأثمرت الاجابة و حصول المراد.

و قد علمتَ أنّ الهمّة من الأسباب الباطنة؛ و الأسباب الباطنة أقوى حكماً من الأسباب الظاهرة المعتادة و أحقّ نسبةً إلى الحق. و لهذا كان أهل عالم الأمر أتمّ قوّةً من أهل عالم الخلق و أعظم تأثيراً. و أيضاً فلنتذكّر قضية «و أصلَحنا له زوجه»؛ فانّه لولا إمداد الحق زكريّا و زوجته بقوّة غيبية ربّانية خارجة عن الأسباب المعتادة، ما صلحت زوجته، و لاتيسّر لها الحمل منه. و لهذا لمّا بشّره الحق بيحيى، استغرب ذلك وقال، «ربِّ أنّى يكون لي غلامٌ و كانت امرأتي عاقراً وقد بلغتُ من الكبر عتيّاً». فأجابه الحق تعالى بقوله، «قال كذلك قال ربّك هو عليَّ هيّنٌ وقد خلقتُك من قبلُ ولم تكُ شيئاً»، أي و إن كان حصول مثل هذا من جهة الأسباب الظاهرة صعباً، بل متعذّراً، فانّه بالنسبة إلى ذي القدرة التامّة و القوّة و المتانة هيّن. ثمّ إنّه كما سرت تلك القوّة من الحق في زكريّا و زوجته، تعدّت منهما إلى يحيى. ولذلك قال له الحق سبحانه، «يايحيى خذِ الكتابَ بقوّة».

س ٨ نسبة : نسبته JD ||

فاعلم ذلك . والله الهادی .

لما فاز زکریا علیه‌السلام برحمة الربوبیة ، بمعنی التربیة بالنعمة و المدد و القیام بمافیه‌صلاحه ، و بمعنی الاصلاح أیضاً لقوله تعالی،«وأصلحنا له زوجه»، ستر نداءه‌ربه ودعاءه‌إیّاه‌سبحانه عن‌اسماع‌الحاضرین. فناداه‌بسره لیکون أجمع للهمّة‌وأبعد عن التفرقة، فیکون‌أقوی تأثیراً. فأنتج نداؤه‌الخفیّ لقوّة تأثیره من‌لم‌تجر العادة بانتاجه ، و هو یحیی ، الذی وُلد بین شیخ‌فانٍ و عجوز عقیم لم یُعهد إنتاجها ، فان العقم مانع‌مـن الانتاج. و لذلك ، أی لکون العقم مانعاً من الانتاج ، قال الله سبحانه، «الریح العقیم» . فوصف سبحانه‌الریح بالعقم لعدم إنتاجها خیراً ، وفرق بینها، أی بین الریح العقیم، و بین «اللواقح» ، ف«اللواقح» ما أنتجت خیراً من إنشاء سحاب مـاطر ، و «العقیم» ماکانت بخلافها، فالعقم أینما کان مانع من الانتاج.

و جعل‌الله یحیی ببرکة دعائه ، أی دعاء زکریّا علیه السلام حیث قال، «فَهَبْ لی من لَدُنْكَ وَلیاً یَرِثُنی ویَرِثُ مِن آل یعقوب»، وارث‌ماعنده من العلم و النبوّة و الدعوة إلی الهدایة و الابعاد من الضلالة و غیرها. فأشبه یحیی علیه السلام مریم فی الوراثة، لأنّه لمّا کفل زکریّا علیه‌السلام‌مریم و تصدّی لتربیتها ، أورث فیها بعض صفاتها الکمالیة ، فهی ترث مـا عنده؛ أو فی الحصوریة، لأنّها کانت من جملة ماکان عند زکریّا لکفالته إیّاها ؛ فلمّا ورث یحیی‌ما عنده، ورث بعض‌صفاتها ، فأشبهها فیه. و کذلك جعله وارث جماعة من‌آل‌ابراهیم من الأنبیاء والأولیاء و العلماء فی الأمور المذکورة آنفاً.

س ٥ نداؤه : نداء JSD || س ١٧ ایاها : ایاه JSD ||

(٢٢)

فص حكمة ايناسية في كلمة الياسية

إنّما خصّت الكلمة الالياسية بالحكمة الايناسية لأنّه عليه السلام قد غلب عليه الروحانية و القوّة الملكوتية حتّى ناسب بها الملائكة و أنس بهم، كما أنس بواسطة جسمانيته بالانس . فقد أنس بالطائفتين و خالط الفريقين . وكان له من كل منهما رفقاء يأنس بهم . وبلغ من كمال الروحانية مبلغاً لايؤثّر فيه الموت، كالخضر وعيسى عليهما السلام .

قال رضي‌الله عنه، «إلياس هو إدريس . (٢١٢) كان نبياً قبل نوح عليه السلام . و رفعه‌الله مكاناً علياً، فهو في قلب الأفلاك ساكن ـ وهو فلك الشمس. ثمّ بُعث إلى قرية بعلبكّ ... ثمّ مُثّل له انفلاق الجبل المسمّى «لبنان»... عن فرس من نار، و جميع آلاته من نار . فلمّا رآه، ركب عليه ، فسقطت عنه

---

(٢١٢) . كان الحكم بأنّ إلياس عين إدريس مستفاد من الشهود للأمر على ماهو عليه، فانّه رضي‌الله عنه كان يشاهد جميع أرواح الأنبياء عليهم السلام في مشاهده، كما صرّح به في فص هود عليه السلام من فصوص الحكم وفي غيره من الكتب . ويؤيّد ذلك قراءةُ ابن مسعود «و إنّ إدريس» في موضع «إلياس»؛ و قراءة بعضهم «إدراسين» في موضع «إلياسين» على أنّهما لغتان في إدريس و إلياس . منه .

س ١٢ عين : عن JDA ||

الشهوة، فكان عقلاً بلا شهوة». (٢١٣)

يقول إلياس عليه السلام مخاطباً لقومه العاكفين على عبادة صنم كانوا يسمّونه «بعلاً»، «أ تدعون بعلاً وتـذرون أحسن الخالقين»؛ جعل عليه السلام صفة الخالقية مشتركةً بين الحق سبحانه و بين من سواه . و يقول الله تعالى، «أفمن يخلق كمن لايخلق»؛ أثبت الخلق لذاته ونفاه عمّن سواه. فبين الكلامين بحسب الظاهر تدافع و تناقض . فأشار رضي الله عنه إلى التوفيق بينهمابقوله، فخلق الناس المفهوم من كلام إلياس عليه السلام هـو التقدير ــ فانّ الخلق في اللغة جاء على ثلاثة معان:أحدها التقدير؛ يقال، «خلقتُ النعل»، إذا قدّرته. و ثانيها الجمع، ومنه «الخليقة» لجماعة المخلوقات. و ثالثها بمعنى القطع؛ يقال، «خلقت هذا على ذاك»، أي قطعته على مقداره . فمعنى كـونـه أحسن الخالقين أنّه أحسن المقدّرين.

و هذا الخلق الاخر المذكور في قوله تعالى، «أ فمن يخلق كمن لا يخلق»، هو الايجاد عرفاً شرعياً، لأنّ الموجد سبحانه يجمع بين الـوجود و الماهية و يقتطع من أشعّة مطلق نور الوجود قدراً معيّناً و يضيفه إلى الحقيقة الكونية بقطع نسبته من إطلاقه.

حال إدريس عليه السلام في الـرفع إلى السماء كانت كحال عيسى عليه السلام . وكان كثير الرياضة ، مغلّباً لقواه الروحانية على النفسانية، مبالغاً في التنزيه. و قد تدرّج في الرياضة و السير إلى عالـم القدس و التجرّد عن

---

(٢١٣) . لمّا رأى إلياس عليه السلام تمادي قومه على كفرهم، دعا ربّه أن يقبضه إليه، فيريحه منهم. فقيل له، «انظر يـوم كذا ، فاخـرج فيه إلى بلد كذا. فما جاءك من شيء، فاركبه و لاتهبه». فخرج، و معه اليسع عليه السلام، حتّى إذا كان بالبلد الذي ذُكرله في المكان الذي أمربه ، أقبل فرس من نـار حتّى وقف بين يديه. فوثب عليه، فانطلق، وكساه الله الـريش وألبسه النور و قطع عنه لذّة المطعم والمشرب. و طار في الملائكة وكان إنسياً ملكياً سمائياً أرضياً. كذا في تاريخ ابن الجوزي رحمه الله. منه .

س ٧ هو: هو SPA || س ٨ ثلاثة : ثلاث JDA || احـدها : احدهما JD || س ١٣ هو: هو SPA||

علائق الحسّ حتّى بقى ستّ عشر سنةً لم يتنسّم ولم يأكل ولم يشرب على ما نُقل. فعرج إلى السماء الرابعة، التي هي محلّ القطب. ثمّ نزل بعد مدّة ببعلبك، كما ينزل عيسى عليه السلام على ما أخبرنا نبينا صلى الله عليه وسلم.

فكان «إلياس» النبي صلى الله عليه و سلم ؛ و «الجبل المسمّى لبنان» حقيقته الجسمانية التي يبلغ فيها الروحُ الانساني الالهي لُبانتَها و حاجتها من تكميل قواها بها و فيها؛ و «انفلاقها» صورة الفرقان العقلي بين العالي الشريف و السافل السخيف من قواها و حقائق ذاتها؛ و «الصورة الفرسية المتمثّلة من نار» نفسه الناطقة، وهي نور في صورة فرس من نار؛ فالصورة النارية لشدّة الشوق و الطلب الارادي لاحراق القوى الشهوية و إحراق حجبها المانعة عن الانسلاخ و التقديس و الطهارة عن الأوساخ؛ و الصورة الفرسية لحقيقة همّته المترقّية إلى أعالي ذرى العروج ؛ و «جميع آلاته» صورة تكامل قواه الروحانية للانسلاخ و المفارقة عن الأدناس و الأوساخ لأجل السير و السلوك الروحاني الذى كان بصدده. فلمّا أمر بالركوب عليه، ركبه، فسقطت القوى الشهوية منه عن التعلّق بالملاذّ الجسمانية الطبيعية ، فبقى روحاً مجرّداً عن الشهوات ، كالملائكة و الأرواح .

(٢٣)

فص حكمة احسانية في كلمة لقمانية

الاحسان له ثلاث مراتب : أحدها فعلُ ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي. قال عليه السلام ، «إنّ الله كتب الاحسان على كل شيء ؛ فاذا ذبحتم ، فأحسنوا الذبحة ؛ و إذا قتلتم، فأحسنوا القتلة » الحديث. و ثانيها العبادة بحضور تامّ كأنّ العابد يشاهد ربّه ، كما قال صلى الله عليه وسلم، « الاحسان أن تعبدالله كأنّك تراه». و ثالثها العبادة على المشاهدة دون «كأنّ»، كما قيل لبعض الأكابر ، «هل رأيتَ ربّك »، فقال ، «لستُ أعبد ربّاً لم أره ».

و إنّما خصّت الحكمة الاحسانية بالكلمة اللقمانية لأنّه صاحب الحكمة، بشهادة قوله تعالى، « و لقدآتينا لقمان (٢١٤) الحكمة» . و الحكمة وضع الشيء في موضعه . فهي ـ أي الحكمة ـ و المرتبة الأولى من الاحسان من وادٍ واحد . و أيضاً الحكمة تستلزم الاحسان. فلذلك نُسبت حكمته إليه .

لما علم لقمان أن الشرك بالله ظلم عظيم للشريك مع الله ، لأنّه ، أي الشريك، وجود متعيّن هو عين الوجود الحق المطلق مع التعيّن الذي هومن جملة شؤونه و تجلّياته ؛ و قد اعتقده المشرك وجوداً مغايراً مشاركاً له تعالى في مرتبة الألوهية: فوضعه في غير موضعه و أوقعه في غير موقعه؛ وليس

---

(٢١٤). اختلفوا في لقمان ، هل كان نبياً أوكان رجلاً صالحاً غيرنبي. فقال سعيد بن المسيّب، «كان نبياً». و الأكثرون على خلاف هذا. كذا في تاريخ المنتظم لابن الجوزي رحمه الله . منه .

المراد بـ «الظلم» إلاّ هـذا . فهو، أي الشرك ، من مظالم العباد عنده ، (٢١٥) لأنّ الشريك ـ كائناً ماكان ـ من جملة عباده سبحانه . قال تعالى، «إن كلُّ من في السموات والأرض إلاّ آتي الرحمن عبداً ». فالظلم في حقّه يكون من مظالم العباد . و لهذا بالغ في وصيته لابنه بعدم الاشراك ، كماقال، «يا بُنيَّ لاتشرك بـالله إنّ الشّركَ لَظلمٌ عظيم » . وكما أنّ الشرك ظلم للشريك ، فـكذلك هو ظلم للمرتبة الالهية، فانّه حكم بانقسامها و اشتراكها ، مـع أنّ الأمر فـي نفسه لايقبل الاشتراك.

و له، أي للقمان ، الوصايا بالجناب الالهي، مـن الايمان بـه وعدم الاشراك معه والائتمار بأوامره و الانتهاء عن مانهى عنه، مثل وصايا المرسلين ، كماحكى الله سبحانه بعضها في سورته من القرآن . و شهد الله له، أي للقمان، بأنه سبحانه آتاه الحكمة في قوله تعالى ، «ولقد آتينا لقمان الحكمة». فحكم (٢١٦) لقمان، أي قيّد وضبط، بها ، أي بتلك الحكمة ، نفسه . و من يقدر على ضبطه عن التصرّفات الغير المرضية والأقوال الغير المفيدة والآراء و التصوّرات الفاسدة؟ و لمّا آتاه الحكمة ، آتاه جوامع الخير أيضاً، أي الخيرات الجامعة الشاملة لجزئيات كثيرة، كماقال تعالى، «ومن يُؤتَ الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً ».

---

(٢١٥). أي عند لقمان ، و إنّما قيّد بهذا ليحسن وقوع قوله، «فهو من مظالم العباد» ، جواب «لمّا» . تأمّل.منه.

(٢١٦) . «حَكَمَ الرجل» بضمّ الكاف، صار حكيماً . و «حَكَمَة اللجام» حديدته المانعة من جماح الدابّة ؛ يقول ، «حكمتُ الدابّة حَكْماً ، وأحكَمْتُها». و «حكّمتُ الرجل تحكيماً » إذا منعته ممّا أراد. منه.

(٢٤)

فص حكمة امامية في كلمة هارونية

اعلم أنّ الامامة المذكورة في هذا الموضع اسم من أسماء الخلافة. وهي تنقسم إلى إمامة لاواسطة بينها و بين حضرة الألوهية و إلى إمامة ثابتة بالواسطة. و التعبير عن الامامة الخالية عن الواسطة مثل قوله تعالى للخليل عليه السلام ، «إنّي جاعلك للنّاس إماماً» ؛ و التي بالواسطة مثل استخلاف موسى هارونَ عليهما السلام على قومه حين قال لـه ، «اخلُفني في قومي».

إذا عرفت هذا ، فنقول، كل رسول بُعث بالسيف، فهو خليفة من خلفاء الحق ؛ و إنّه من أولي العزم . (٢١٧) ولاخلاف في أنّ موسى وهارون عليهما

---

(٢١٧) . اعلم أنّ كثيراً من الناس لم يعرفوا معنى «أولى العزم» . فأولو العزم هم الذين يبلّغون رسالات ربّهم و يلزمون من أُرسلوا إليهم بالايمان؛ فان أبوا، قاتلوهم، بخلاف الرسالة إذا انفرد بها الرسول ولم يؤمر بالقتال ، فانّه ماعليه إلاّ البلاغ؛ كماكان الأمر في أوّل عهد نبينا صلى الله عليه وسلم المنبّه عليه في سورة «قل يا أيها الكافرون» وفي قوله ، «ماعليك إلاّ البلاغ»، وفي قوله، «وقل الحقّ من ربّكم فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر» ، و أمثال ذلك ممّا تكرّر ذكره؛ بخلاف الحال فيما بعد، فانّه ورد الأمر بالقتال ، و انسحب الحكم وانبسط على الأموال و المهج . فنزل «اقتلوا المشركين كافّةً»، و «اقتلوهم حيث ثقفتموهم» و نحو ذلك. منه.

س٢ امامية: هارونية JD || هارونية: امامية JD || س١٥ من ربكم:— JHPA ||

السلام بُعثا بالسيف . فهما من خلفاء الحق الجامعين بين الرسالة والخلافة. فهارون له الامامة التي لاواسطة بينه و بين الحق فيها ، و له الامامة بالواسطه من جهة استخلاف أخيه إيّاه على قومه . فجمع بين قسمي الامامة ، فقويت نسبته إليها . فلذلك أضيفت حكمته إليها دون غيرها من الصفات . فاعلم ذلك.

هارون لموسى عليهما السلام حين استخلفه على قومه وذهب لميقات ربّه بمنزلة نواب محمد لمحمّد صلى الله عليه وسلم بعد انفصاله عن هذه النشأة العنصرية ذاهباً الى ربه . فكما أنّ نوّاب محمّد صلى الله عليه وسلم من الكمّل و الأقطاب ورثته و خلفاؤه في أمّته، يتصرّفون فيهم كتصرّفه صلى الله عليه وسلم ، فكذلك كان هارون وارثاً لموسى عليهما السلام و خليفةً عنه فی قومه و متصرّفاً فيهم مثل تصرّفه .

فلينظر الولی الوارث الذی يرث من قبله من الأنبياء من يرث منهم، فانّ الوارث إمّا محمّدی أو غير محمّدی؛ والغير المحمّدی إمّا وارث لموسی أو عيسی أو إبراهيم أو غيرهم من الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين . (۲۱۸) و لينظر

(۲۱۸) . قال رضی الله عنه في رسالته المعمولة فی كيفية السلوك، «اعلم أنّ كل ولی لله تعالى ، فانّه يأخذ ما يأخذ بواسطة روحانية نبيّه الذی هو على شريعته، و من ذلك المقام يشهد . فمنهم من يعرف ذلك، ومنهم من لا يعرف و يقول ، «قال لی الله» ، و ليس غير تلك الروحانية ... ، غير أنّ الأولياء من أمّة محمّد صلى الله عليه و سلم قد يرث الواحد منهم موسى عليه السلام ، و لكن من النور المحمّدی، لا من النور الموسوی، فيكون حاله من محمّد صلى الله عليه و سلم حال موسى عليه السلام منه صلى الله عليه و سلم . و ربّما يظهر من ولی عند موته ملاحظةُ موسی وعيسی ، فيتخيّل العامی و من لامعرفة له أنّه قد تهوّد أو تنصّر لكونه يذكر هؤلاء الأنبياء عند موته ، و إنّما ذلك من قوّة المعرفة بمقامه والانصاف ؛ إلاّ القطب ، فانّه على قلب محمّد صلى الله عليه وسلم. ولقد لقينا رجالاً على قلب عيسی ـ وهو أوّل شيخ لقيته ـ و رجالاً على قلب موسی و آخرين على قلب إبراهيم و غيرهم عليهم السلام ....

←

س ۱۶ يعرف ذلك : يعرف JD || س ۲۴ رجالا (۲ بار) : رجلا JD ||

الوارث أيضاً فيما استنيب ، أى فى أى شىء أريد نيابته و وراثته ، إمّا فى العلم و الحال و المقام جميعاً ، أو فى العلم دون الحال و المقام ، أو فى العلم و الحال دون المقام ، (٢١٩) كذى مقام ينصبغ بحال ذى حال فى مقام آخر يوجب العلمَ و الحال ، إمّا بتأثيره الروحانى أو بكلامه و إرشاده ؛ فيسرى العلمُ و الحال. فاذا سَرَى عنه ، انصبغ بحال مقام هوفيه . فتعينه ، أى الولى الوارث، صحة ميراثه و قوّةُ وراثته للنبى المورِّث ليقوم فيه ، أى فيما استُنيب ، مقام ذلك النبى الذى هو بمنزلة رب المال . فيأخذ العلم مثلاً من المأخذ الذى أخذ النبى المورّث أيضاً منه ، فانّ علوم الأنبياء كانت إلهيةً وهبيةً و كشفيةً بالتجلّى ، لا بالكسب والتعمّل. فوجب أن تكون الوراثة الحقيقية كذلك وهبيةً ، لانقليةً و لاعقليةً . فيرث الولى الوارث العلمَ من المعدن الذى أخذه النبى والرسول عنه؛ فليس العلم ما يتناقله الرواةُ بأسانيدهم الطويلة ، فانّ ذلك منقولٌ يتضمّن علوماً لايصل إلى حقيقتها

«واعلم أنّ محمّداً صلى الله عليه وسلم هو الذى أعطى جميع الأنبياء والرسل مقاماتهم فى عالم الأرواح حتّى بُعث بجسمه صلى الله عليه وسلم . فتبعناه ، و التحق بنا من الأنبياء فى الحكم من شاهده أو نزل بعده. فأولياء الأنبياء الذين سلفوا يأخذون عن أنبيائهم ، وأنبياؤهم يأخذون عن محمّد صلى الله عليه وسلم . فشاركت الولاية المحمّدية الأنبياء فى الأخذ عنه. و لهذا ورد فى الخبر، «علماء هذه الأمّة أنبياء بنى إسرائيل». وقال تعالى فينا، «لتكونوا شهداءَ على الناس». وقال فى حق الرسل، «و يومَ نبعث فى كلّ أمّة شهيداً عليهم من أنفسهم».فنحن والأنبياء عليهم السلام شهداء على أتباعهم، فاصرف الهمّة للوراثة الكلية المحمّدية». منه .

(٢١٩). إنّما لم يتعرّض المقام الواقع بدون الحال والعلم لأنّه لاينفكّ عنهما، فاذا أقام الله أحداً فى مقام ، آتاه حالاً و علماً يتعلّقان به ؛ وكذا لم يتعرّض الحال بدون العلم لاستلزامه إيّاه. منه .

س ٦ اى : الى JD || س ١١ يتناقله : يتناوله JSD || س ١٥ نزل : ينزل JD || س ١٩ الرسل : — JD ||

و فحواها إلاّ أهل الكشف والشهود. و النبي الرسول إنّما أخذ العلم عن الله، لاعن المنقول . فالورث الحقيقي إنّما هو في الأخذ عن الله ، لاعن المنقول . قال سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي رضي الله عنه لبعض علماء الرسوم و نقلة الأحكام والآثار و الأخبار ، «أخذتم علمكم ميتاً عن ميت ، و أخذنا علمنا عن الحي الذي لايموت » . وكذا الحال في الأحوال و المقامات . فمن لم يأخذها عن الله كما أخذ الأوّلون عنه تعالى ، بل حفظ كلماتهم و مقالاتهم و روى عنهم، فليس وارثاً على الحقيقة ، بل بالمجاز .

فمن كان من الأولياء الوارثين على أخلاقه، أي على أخلاق النبي المورّث و صفاته، في تصرفه فيما يرثه باعطائه غيره أو في الخلق بالارشاد و التكميل ، كان ذلك الولي الوارث كأنه هو ذلك النبي المورّث بعينه ، كما قال عليه السلام ، «علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل» .

اعلم أنّ الأولياء الوارثين يأخذون العلوم و الأحوال والمقامات عن أرواح الأنبياء الذين كانوا فيها قبلهم. و يصل إمداد هؤلاء من أرواحهم ومنهم مَن يأخذها ــ كما ذكرنا ــ عن الله، إمّا في موادّ تلك الرسل و الأنبياء أو في الحضرات الالهية. والوارث المحمّدي يأخذ العلوم النبوية عن روح رسول الله صلى الله عليه وسلم بحسب نسبته منه. والأعلى يأخذ عن الله في الصورة المحمّدية أو عن روح خاتم الولاية الخاصّة المحمّدية أو عن الله فيه كذلك . فالمقامات الالهية و الأحوال و العلوم معمورة أبداً بعد الأنبياء بالورثة المحمّديين وغير المحمّديين. و يسمّيهم المحقّق «أنبياء الأولياء»، كما أشار إلى ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله، «علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل»؛ و في رواية ، «أنبياء بني إسرائيل »، بلاكاف التشبيه . و الروايتان صحيحتان . فالآخذون عن أرواح الرسل من كونهم رسلاً ليست علومُهم و أحوالهم ومقاماتهم جمعيةً أحديةً محيطةً. والآخذون علومهم عن الله في الصورة المحمّدية الختمية هم الكمّل من أقطاب المقامات. وأكمل الكمّل وراثةً أجمعهم و أوسعهم إحاطةً بالمقامات والعلوم و الأحوال و المشاهد، وهو خاتم الولاية الخاصّة المحمّدية في مقامه الختمي . فوراثته أكمل الوراثات في الكمال و السعة والجمع والاحاطة لعلوم رسول الله صلى الله عليه وسلم و أحواله و مقاماته وأخلاقه، ويطابقه في الجميع.

(٢٥)

فص حكمة علوية فى كلمة موسوية

إنّما خصّت الحكمة العلوية بالكلمة الموسوية لعلوّ مرتبة موسى عليه‌السلام و رجحانه على كثير من الرسل بأمور أربعة: أحدها أخذه عن‌الله بدون وساطة ملَك و غيره. الثانى كتابة الحق له التورية بيده. (٢٢٠) الثالث قرب نسبته من‌مقام الجمعية التى خصّ بها نبيّنا صلى‌الله‌عليه وسلم، المشار إليه بقوله‌تعالى، «وكتبنا له فى الألواح من كلّ شيء موعظةً وتفصيلاً لكلّ شيء»؛ و باعتناء الحق به: لمّا وفّر حظّه من عطايا اسمه «الظاهر»، أراد أن يريه‌طرفاً من أحكام الاسم «الباطن» ليجمع بين الطرفين؛ فجمع بينه وبين‌الخضر عليهما السلام، وأراه أنموذجاً من أحكام الارادة. فعلم الفرق بينها و بين الأمر. الرابع إخبار نبيّنا صلى‌الله عليه وسلم فى حديث القيامة حالَ عرض الأمم‌عليه صلى‌الله عليه وسلم أنّه لم يَرَ أمّة نبى من الأنبياء أكثر من أمّة موسى عليه السلام؛ و قوله أيضاً صلى‌الله عليه وسلم، «لاتفضّلونى على موسى: فانّ الناس يصعقون. فأكون أوّل من يُفيق، فأجد موسى باطشاً بقائمة العرش. فلا أدرى أجُوزِىَ بصعقة الطور أوكان ممّن استثنى‌الله تعالى».

(٢٢٠). كتابة التورية أحد الأمور الأربعة التى باشرها الحق بنفسه دون واسطة على ما أخبرنا به النبى صلى‌الله عليه وسلم فى‌تعيين ماباشره الحق بنفسه؛ فقال، «إنّ‌الله تعالى كتب‌التورية‌بيده وغرس شجرةطوبى بيده وخلق‌جنّة عدن بيده و خلق آدم بيده». منه.

اعلم أنّه لمّا أراد الله سبحانه إظهار آياته الكاملة في الكلمة الموسوية، وسرى حكمُ هذه الارادة في الأسباب العلوية و السفلية من الأوضاع الفلكية و الحركات السماوية المُعدّة لموادّ العالم والامتزاجات العنصرية والاستعدادات القابلة المهيّأة لظهور ذلك، و قرب زمان ظهوره، تعيّنت أمزجةٌ كثيرة بحسب حقائقِ ما في الروح الموسوي قبل تعيّن مزاجه الكامل النبوي، فتعلّقت بها أرواح جزئية. وكان حكماء الزمان أخبروا فرعون أنّ هلاكه وهلاك ملكه يكون على يدي مولود يولد في ذلك الزمان. فأمر فرعون بقتل كلّ من يولد من أبناء بني إسرائيل حذراً ممّا قضى الله و قدّر. ولم يعلم أنّ لا مردّ لقضائه و لا معقّب لحكمه . فكان ذلك سبباً لاجتماع تلك الأرواح في عالمها و انضمامها إلى روح موسى و عدم تفرّقها و انبثاثها عنه بالتعلّق البدني و الانغمار في عالم الطبيعة. فتقوّى بهم ، و اجتمعت فيه خواصّهم، و اعتضد بقواهم . و كان كمل ذلك اختصاصاً من الله لموسى و تأييداً بامداده بتلك الأرواح ، كامداده بالأرواح السماوية. فلمّا تعلّق الروح الموسوي ببدنه، تعاضدت تلك الأرواح ــ كالأرواح السماوية ــ في إمداده بالقوّة والنصرة ، وسرت إليه حيوتهم. وإلى ذلك أشار الشيخ رضي الله عنه بقوله،

سرت اليه، أي إلى موسى عليه السلام ، **حيوة كلّ من قتله فرعون و قومه من أبناء بني إسرائيل من أجله** ، أي من أجل موسى، يعني لارادة قتله ، فانّهم ما قتلوا أحداً من هؤلاء الأبناء إلاّ على توهّم أنّه موسى ؛ أو المراد أنّهم قتلوا كل واحد منهم من أجل موسى ليتأيّد بروحانيتهم ، ويسرى إليه حيوتهم .(۲۲۱) فكان قتلهم في الحقيقة لأجله عليه السلام ، و إن لم يكون لفرعون

---

(۲۲۱) . قال بعضهم قدّس الله أسرارهم، اگر منافذ نور متكثّر باشد، ظهور نور چنان قوی نباشد که منافذ اندك باشد . يعني اگر مشكات را ده منفذ باشد، و نور او از هر ده نفوذ كند؛ چون بعضی مسدود گردد، هر آينه نور باقيات منافذ قوی شود. چنانكه درختی كه آنرا ده شاخ باشد : چون بعضی از آن ببرند، لامحاله شاخهای باقی قوّت گيرد؛ يا چشمه‌ای كه از آن ده نهر جاری باشد: چون بعضی از آن بسته گردد، نهرهای باقی غلبه و استيلاء پذيرد. و از ←

وقومه شعور بذلك. ولمّا كانت حيوتهم ساريةً إليه ، ففراره ،أى فرارموسى عليه السلام من فرعون و قومه ، لما خاف منهم أن يقتلوه، انما كان لابقاء حيوة المقتولين فى ضمن حيوته، لا لابقاء حيوته فحسب . فكأنه فر شفقةً و رحمةً فى حق الغير ، الذى هو هؤلاء الأبناء المقتولون.

فأعطاه الله سبحانه بواسطة تلك الرحمة و الشفقة الرسالة ، التى هى خصوص مرتبة فى النبوّة ، و كذلك أعطاه الكلام بغير واسطة و الامامة ، التي هي خصوص مرتبة في الرسالة و لقب من ألقاب الخلافة ، التي هي الحكم، أى التحكّم و التصرّف في العالم . ثمّ إنّه لمّا أعطى موسى عليه السلام الكلامَ ، كلمه الله تعالى بالتجلّى الصورى المثالى فى عين حاجته، أى في صورة عينِ ما مسّت إليه حاجته، يعنى النار، لاستفراغ همه ، أى بذل همّته بالكلية ، فيها ، أى في تحصيل حاجته، التى هى النار. فتجلّى له الحق سبحانه فى صورتها ليُقبِل على الحق المتجلّى الظاهر على صورة مطلوبه و لايُعرض عنه؛ إذ لو تجلّى له فى صورة غير الصورة النارية، لكان يُعرض عنه و يُقبل على مطلوبه لاجتماع همّته عليه. ولو أعرض، لعاد حكم عمل إعراضه عليه، فكان يُعرض عنه الحق أيضاً مجازاةً له.

فعلمنا من تجلّى الحق سبحانه له فى الصورة النارية لاجتماع همّته عليها أن الجمعية مؤثرة. وهو، أى الجمعية ـ وتذكير الضمير باعتبار الخبر ـ الفعل و التأثير بالهمة ، (٢٢٢) التى هى القصد و التوجّه بجميع القوى .

←

اينجا معلوم مى‌شود كه حكمت در قتل عام و وباء عام آن است كه مدد روح يكى مى‌كنند تا در علم به كمال رسد و عالم را سرى شود ، و اينها انبياء و اولياء باشند؛ يا در قدرت به غايت رسد و عالم را سرورى شود، و اينها ملوك و سلاطين باشند . و همين قياس كه در علم و قدرت دانستى در تمام صفات مى‌دان . منه .

(٢٢٢). و معنى «الهمّة» همّ مجموع فى حضرة اسم إلهى يقتضى الأثر المراد بحيث لايتردّد منها إلى غيرها ، فيؤثّر ذلك الاسم فيما يراد بشرط جمع الهمّ . منه .

و لماعلم كون الجمعية مؤثّرةً من علم مثل هذا من المؤمنين المطيعين و من غيرهم، ضل بعضُهم عن طريق هداه لصرفه جمعية همّته فی أمر غير مرضی، حين اهتدی غيره ، أی غير ذلك البعض، به ، أی بالفعل بالهمّة و الجمعية حيث يصرفه في أمر مرضی. فأقامه، أی أقام اللهُ سبحانه الفعلَ بالهمّة و الجمعية، مقام القرآن - الذی له جمعية جميع ما فی الكتب السماوية - فی المثل المضروب، الذی ضرب له فی حقّه. فقال تعالی، «يضل به كثيراً و يهدی به كثيراً و ما يضل به الا الفاسقين». و هم، أی «الفاسقون» هم، الخارجون ، فانّ «الفسق» لغةً هو الخروج عن القصد، أی وسط الطريق، و فی العرف الشرعی عبارة عن الخروج عن طريق الهداية . فالفاسقون هم الخارجون عن طريق الهدی ، الذی هو، أی ذلك الطريق، فيه ، أی فی القرآن ، فكما أنّ القرآن يُضلّ الله به كثيراً و يهدی به كثيراً ، فكذلك الجمعية و الفعل بالهمّة يُضلّ به كثيراً و يهدی به كثيراً، كما عرفتَ . فهو قائم مقام القرآن فی ذلك الوصف . و كان الشيخ رضی الله عنه أشار بهذا إلی بطن من بطون هذه الآية المنزلة فی شأن القرآن ، فانّ «القرآن» لغةً هو الجمع . فافهم .

(٢٦)

فص حكمة صمدية في كلمة خالدية

«الصمد» يقال على ما لا جوف له : تقول ، «هذا مصمود»، أي ليس بمجوّف ؛ و يقال للمقصد و الملجأ : قال الله تعالى، «الله الصّمد».

ولمّا كان خالد عليه السلام في قومه مظهر الصمدية ـ يصمدون إليه في المهمّات و يقصدونه في الملمّات ، فيكشف الله عنهم بدعائه البليات ـ وكان دعوته إلى الأحد الصمد، و مشهده الصمدية، و هجّيراه في ذكره الأحد الصمد، اختصّت الحكمة الصمدية بكلمته عليه السلام.

لمّا استشرف خالد بن سنان عليه السلام كمال نبوّة محمّد صلى الله عليه وسلم و علم أنّه المبعوث رحمةً للعالمين كافّةً، تمنّى أن يكون له عموم إنباء و نبوّة مستندة إلى العلم الحاصل للكافّة بما في البرزخ بعد الموت ، فانّ العامّة لاينقادون لانباء الأنبياء انقيادهم لانباء من ينبيء بعد أن يموت، فيحييه الله ، فيخبر بما شاهد هنالك؛ فانّ تأثير مثل ذلك في إيمان عموم الخلق أبلغ. فلذلك جعل ، أي خالد عليه السلام، آيته الدالّة على نبوّته بعد انتقاله الى ربه بالموت؛ وما أظهر نبوّته في الدنيا . لذلك قال النبي صلى الله عليه و سلم ، «إنّي أولى الناس بعيسى بن مريم ، فانّه ليس بيني و بينه نبي »، أي نبي داعٍ للخلق إلى الحق و مشرّع . فأضاع الاية حيث لم يظهرها في حيوته ؛ و أضاع قومه أيضاً، إذ لم يُطلعهم عليها؛ فأضاعوه، أي أضاعوا وصيته ولم يبلّغوه

س ١٨ يبلغوه : يبلغوا JSA ||

مراده جزاءً له . ولهذا ، أي لأنّ قومه أضاعوه ، قال النبي صلى الله عليه وسلم في حق ابنته حين جائت إليه صلى الله عليه وسلم بعد البعثة، «مرحباً بابنة نبي أضاعه قومه»، انتهى الحديث. و يقول الشيخ رضي الله عنه، و ما أضاعه الا بنوه، حيث لم يتركوا الناس المؤمنين ينبشونه لما يطرأ على العرب من العار المعتاد فيما بينهم لحميتهم الجاهلية. و قصته أنه كان مع قومه يسكنون بلاد عدن. فخرجت نار عظيمة من مغارة، فأهلكت الزرع و الضرع ، فالتجأ إليه قومه . فأخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه حتّى رجعت هاربةً منه إلي المغارة التي خرجت منها ، ثمّ قال لأولاده، «إنّي أدخل المغارة خلف النار حتّى أطفئها» . و أمرهم أن يدعوه بعد ثلاثة أيّام تامةً، فانّهم إن نادوه قبل ثلاثة أيّام، فهو يخرج و يموت . وإن صبروا ثلاثة أيّام، يخرج سالماً . فلمّا دخل، صبروا يومين. واستفزّهم الشيطان، فلم يصبروا تمام ثلاثة أيّام ، فظنّوا أنّه هلك . فصاحوا به، فخرج عليه السلام من المغارة، وعلى رأسه ألم حصل من صياحهم. فقال، «ضيّعتموني وأضعتم قولي و وصيتي». و أخبرهم بموته وأمرهم أن يقبروه ويرقبوه أربعين يوماً ، فانّه يأتيهم قطيع من الغنم، يقدمها حمار أبتر مقطوع الذنب . فاذا حاذا قبره و وقف، فلينبشوا عليه قبره، فانّه يقوم و يُخبرهم بأحوال البرزخ و القبر عن يقين و رؤية. فانتظروا أربعين يوماً ، فجاء القطيع ، و يقدمه حمار أبتر. فوقف حذاء قبره. فهمّ مؤمنوا قومه أن ينبشوا عليه . فأبى أولاده خوفاً من العار، لئلاّ يقال لهم، «أولاد المنبوش». فحملتهم الجاهلية على ذلك، فضيّعوا وصيته و أضاعوه.

(٢٧)

فص حكمة فردية فى كلمة محمدية

إنّما خصّت الكلمة المحمّدية بالحكمة الفردية لأنّه صلى الله عليه وسلم أوّل التعيّنات الذى تعيّن به الذاتُ الأحدية قبل كل تعيّنٍ تظهر به من التعيّنات الغير المتناهية . و هذه التعيّنات مترتّبة ترتّبَ الأجناس و الأنواع والأصناف والأشخاص، مندرج بعضها تحت بعض. فهو يشمل جميع التعيّنات. فهو واحد فرد فى الوجود، لا نظير له، إذ لا تعيّن يساويه فى المرتبة، وليس فوقه إلاّ الذات الأحدية المطلقة المنزّهة عن كلّ تعيّن و صفة و اسم ورسم وحدّ و نعت. فله الفردية مطلقاً . و أيضاً أوّلُ ما حصل به الفرديةُ إنّما هو بعينه الثابتة، لأنّ أوّلَ ما فاض بالفيض الأقدس من الأعيان هو عينه الثابتة. فحصل بالذات الأحدية و المرتبة الالهية و عينه الثابتة الفردية الأولى.

و توصيف هذه الحكمة بـ «الكلية»، كما وقع فى بعض نسخ الفصوص، لشمول التعيّن الأوّل ــ الذى هو حقيقته عليه السلام ــ كلّ التعيّنات.

اعلم أنّ الحقائق العلمية إن كانت معتبرةً لا بأحوالها، تسمّى «حروفاً غيبية»، و مع أحوالها، «كلمات غيبية»؛ و الوجودية بلا أحوالها، «حروفاً وجودية»، ومعها، «كلمات وجودية»؛ فالدالّة منهما على جملة مفيدة، «آية»؛ و البعض الجامع لتلك الجمل، «سورة»؛ و مجموع المعقولات أو الموجودات باعتبار التفصيل، «فرقاناً»، وباعتبار الجمع، «قرآناً». ولجمعيتها فى الانسان الكامل سمّى نفسه أيضاً «قرآناً»؛ و عبارتها الواردة عليه من الحق أيضاً «قرآناً».

إذا عرفتَ هذا، فنقول، معجزته الدالّةعلى نبوّته صلى‌اللّه‌عليه‌وسلم هي القرآن ، الذى هو نفسه و حقيقته باعتبار جمعيتها الحقائق كلها ، أو العبارة الدالّة على تلك الجمعية الواردةُ عليه صلى‌الله عليه وسلم من الحق سبحانه . و أيّا ماكان، فهو معجز، فانّه ليس لحقيقة من الحقائق هذه‌الجمعية، لأنّ الحقائق كلها داخلة تحت الحقيقة المحمّدية دخول الجزء تحت الكل ؛ و لالكتاب من الكتب الدلالةُ على تلك الجمعية، فانّ القرآن أحدية جمع جميع الكتب الالهية . و قد ورد عن النبى صلى‌الله عليه وسلم أنّه قال، «أنزل‌اللّه‌مائةو أربع كتب من‌السماء. فأودع علوم المائة في الأربع ، و هي‌التورية و الانجيل و الزبور و الفرقان. ثمّ أودع علوم هذه الأربع فى القرآن. ثمّ أودع علوم القرآن في‌المفصّل من سوره. ثمّ أودع علوم المفصّل في الفاتحة . فمن علم تفسير الفاتحة ، علم تفسير جميع كتب الله المنزلة . و من قرأها، كأنّما قرأ التورية والانجيل و الزبور و الفرقان».

حضرت حق سبحانه به ذات خود مستغنی است از عالم و عالمیان . امّا اسماء نامتناهیِ الهی مقتضیِ آن است که هر یك را مظهری باشد ، تا اثرِ آن اسم در آن مظهر به‌ظهور رسد؛ و مسمّی ــ که‌ذات است تعالی‌شأنه ــ درآن مظهر برنظرِ موحّد جلوه کند. مثلاً «الـرحمن»، «الرزّاق»، «القهّار»، هريك اسميست از اسماء حق سبحانه؛ و ظهور آن به راحم و مرحوم ورازق و مرزوق و قاهر و مقهور تواند بود، که تا در خارج راحمی ومرحومی‌نباشد، رحمانيت ظاهر نگردد، و همچنین رازقیت و قاهريت . و جميع اسماء را بر اين قياس بايد كرد . پس سببِ اظهارِ جميعِ موجوداتِ جزويه‌ْ طلبِ اسماء حق بود عزّ شأنه. و همهٔ اسماء حق در تحت حيطهٔ اسم «الله» است ، كه جامع جميع اسماء است و به همه محيط است. و او نيز اقتضاء مظهرى كلى كرد، كه آن مظهر را از راه جامعيت مناسبتی با اسم جامع باشد، تا خليفةُ الله باشد در رسانيدن فيض و كمالات از اسم «الله» به ما سواه. و آن مظهرِ جامعْ روحِ محمّدی بود صلوات الله عليه ، كه «أوّلُ ما خلق‌الله روحی» أو «نوری» عبارت از آن‌است.

اصل و منشأ ومعادِ جملهٔ خلايقْ حضرت حقيقة الحقائق است، وآن

حقیقت محمّدی و نور احمدیست، که صورت حضرت واحدی احدیست. جامع جملهٔ کمالات الهی و کیانی و واضع میزان همهٔ مراتب اعتدالات مَلَکی و حیوانی و انسانی آن حضرت است؛ عالم و عالمیان صور و اجزاء تفصیل او، و آدم و آدمیان مسخّر برای تکمیل او. و إلیه الاشارة بقوله صلی‌الله علیه و سلم، «أنا سیّد ولد آدم»، و بقوله، «آدم و من دونه تحت لوائی».

آنچه أوّل شد پدید از جیب غیب … بود نور جان او بی‌هیچ ریب
بعد از آن آن نور مطلق زد علم … گشت عرش و کرسی و لوح و قلم
یك علَم از نور پاکش عالم است … یك علم ذرّیت است و آدم است
نور او چون اصل موجودات بود … ذات او چون معطی هر ذات بود
واجب آمد دعوت هردو جهانش … دعوت ذرّات پیدا و نهانش

ولمّا كانت جمعية الهمّة من بعض بطون معنى القرآن ـ كما وقعت الاشارة إليه في الفص الموسوى ـ أراد رضي‌الله عنه أن ينبّه على أنّ تلك الجمعية أيضاً إعجاز، فقال، **والجمعية اعجاز على أمر واحد**، أى جمعية الهمّة على أمر واحد إعجاز، **لماهو** (٢٢٣) **الانسان عليه من الحقائق المختلفة** و القوى المتعدّدة المتكثّرة الروحانية أو الجسمانية. ولكل من تلك الحقائق و القوى اقتضاء خاصّ و حكم متعيّن يغاير أحكامَ ما عداه. فالجمعية ـ التى هى استهلاك تلك الكثرة فى الوحدة ـ أمر خارق لعادة الجمهور، فهو إعجاز. **و الانسان المتكثّر بحقائقها المختلفة كالقرآن المتكثّر بالايات المختلفة**، أى المنقسم، **بماهو كلام‌الله** (٢٢٤) **مطلقاً**، أى من غير أن يكون حكايةً عن كلام أحد حكايةً لفظيةً، **و بماهو كلام‌الله** من حيث أنّه سبحانه تكلّم به، و لكنّه فى الحقيقة ليس كلام‌الله، بل حكاية‌الله عن كلام متكلّم آخر

---

(٢٢٣). «هو» ضمير مبهم يفسّره «الانسان». و الضمير المجرور عائد إلى الموصول. و «من الحقائق» بيان «لما». منه.

(٢٢٤). قوله، «بما هو كلام‌الله»، مع ما عطف عليه بدل عن قوله، «بالآيات المختلفة». و يجوز أن يُجعل الجارّ و المجرور متعلّقاً بـ«المختلفة». منه.

س ١ احمدیست ... واحدی : ـ JD ||

حكايةٌ لفظيةٌ . فمن كونه ، أي فالقرآن من حيث كونه ، كلام‌الله مطلقاً هو معجز ، لامن حيث أنّ بعضه كلام متكلّم آخر حكاه اللهُ سبحانه بلفظه، فانّه ليس يلزم أن يثبت له الاعجاز من هذه الحيثية . و هو ، أي كون القرآن المتكثّر بآياتها المختلفة متّحداً في كونه كلام‌الله هو، الجمعية، التي تستلزم الاعجاز . و على هذا ، أي على طريق تلك الجمعية ، يكون جمعية الهمة للانسان بحقائقها المختلفة . فكما أنّ تلك الجمعية إعجاز، فكذلك جمعية الهمّة، لما عرفتَ .

قال تعالى ، «وما صاحبكم» ، يعني محمّداً صلى‌الله عليه وسلم ، «بمجنون» ، من «الجنون» بمعنى الستر ، أي ماستر عنه شيء ، إذ لايعزب عن علمه مثقالُ ذرّة في الأرض ولا في السماء من حيث حقيّته ، و إن كان يقول ، «أنتم أعلم بأمور دنياكم» من حيث بشريته. و ذلك لأنّ الحقيقة المحمّدية التي هي صورة الأسم الجامع الالهي ــ هي التي تربّ صورَ العالم كلها بالربّ الظاهر فيها الذي هو ربّ الأرباب. فلابدّ لها من الاتّصاف بالصفات الالهية كلها من العلم الشامل والقدرة الكاملة و غيرهما ، ليتصرّف بها في أعيان العالم على حسب استعداداتها ؛ و لكنّ ذلك إنّما هو من جهة حقيّتها ، لامن جهة بشريتها، فانّها من تلك الجهة عبد مربوب محتاج إلى ربّها ، كما نبّه سبحانه على هذه الجهة بقوله ، «قل إنّما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ» ، و على الجهة الأولى بقوله ، «وما رَمَيْتَ إذ رميت و لكنّ الله رمى»، فأسند رميه إلى الله .

و الحاصل أنّ ربوبيته للعالم بالصفات الالهية التي له من حيث مرتبته، و عجزه ومسكنته و جميعُ ما يلزمه من النقائص الامكانية من حيث بشريته ، الحاصلة من التقيّد والتنزّل إلى العالم السفلي ، ليحيط بظاهره بخواصّ العالم الظاهر و بباطنه بخواصّ العالم الباطن؛ فيصير مجمع البحرين ومظهر العالمين. فنزوله أيضاً كماله ، كما أنّ عروجه إلى مقامه الأصلي كماله . فالنقائص أيضاً كمالات باعتبار آخر يعرفها من تنوّر قلبه بالنور الالهي.

[10] «ولابضنين» ، من «الضن» (٢٢٥) ــ و هو البخل ــ أي ليس

---

(٢٢٥) . ضنِنت بالشيء ، أضَنّ به ، ضناً وضنانةً : بخلت به. منه.

صاحبكم صلى‌الله عليه وسلم بخيل، فمابخل بشيء مماهولكم، أى بشيء يكون من جملة مـاينبغي لكم و يقتضيه استعداداتكم . ولا بظنيـن ، مـن «الظنّ» بمعني التهمة ، كما وقع في بعض القـراآت ، أى مايتهم في أنه بخل بشيء حاصل لديه من عندالله‌هولكم ، لأنّه صلى‌الله عليه وسلم بربوبيته المذكورة أعطى كل ذى حق حقّه و أفاض عليه جميعٓ ما احتاج إليه و استحقّه .

ثمّ إنّه لماكان الخوف لايتحقّق إلاّ مع‌الضلال ، الذى هوالحيرة ـ فانّ الخوف عبارة عن انسلاخ القلب عن طمأنينة الأمن لتوقّع مكروه ممكن الحصول، ولاشكّ أنّ توقّع المكروه من غير جزم به حيرة و تردّد ـ فحيث أرادالله تعالى نفى الخوف عنه صلى‌الله عليه وسلم ، حكم بنفى الضلال عنه ، كمـا قال سبحانه، «ماضل صاحبكم و ماغوى». و لكـن ينبغي أن تعـلم أنّ للضلال ثلاث مـراتب: بداية و وسط و نهاية . و الضلال المنفى عنه صلى‌الله عليه وسلم هو ما عدا المرتبة الأخيرة ، (۲۲۶) فأنّ المرتبة الأخيرة هى مقامـه صلى‌الله عليه وسلم الذى طلب المزيد فيه بقوله ، «ربّ زدْني فيك تحيّراً » ، كما أشار إليه رضى‌الله عنه بقوله، أى ما خاف في حيرته ، التى هـى المرتبة الأخيرة التى يتمنّاها الكمّل ولا يتعدّونها أبد الآباد . و إنّما لم يخف صلى الله عليه وسلم فـى هـذه المرتبة لانـه ، أى لأنّ الشأن أنّه صلى‌الله عليه وسلم علم أنّ الغاية القصوى فى‌معرفةالحق هى‌الحيرة، و من علم أن الغاية القصوى في معرفة الحق سبحانه هي الحيرة ، فقد اهتدى فى حيرته إلى أنّها هـى الغاية . و من اهتدى فى حيرته إلى ذلك ، فهوصاحب هدى و بيان‌فى‌اثبات الحيـرة . و إنّها هى الغاية، فكيف يخاف فيها.

اعلم أنّ المرتبة الأولى من الضلال تختصّ بحيرة أهل البدايات مـن جمهور الناس ، وحكم‌الثانية يظهرفى المتوسّطين من أهل الكشف‌والحجاب، و حكم الثالثة مختصّ بأكابر المحقّقين .

أمّا سبب الحيرة الأولى العامّة، فهو كون الانسان فقيراً طالباًبالذات؛

---

(۲۲۶). ولايبعد أن يجعل نفى الضلال إشارةٓ إلى‌نفى المرتبةالأولى و نفى الغواية إلى نفى الثانية . منه .

س ۲۴ سبب : اسباب JD ||

فلا يمرّ عليه نفَس يخلو فيه من الطلب. و ذلك الطلب متعلّقه في نفس الأمر الكمال الذى هو غاية الطالب. و الغايات تتعيّن بالهمم و المقاصد و المناسبات الداعية الجاذبة. فما لم يتعيّن للانسان وجهة يُرجّحها أو مذهب أو اعتقاد يتقيّد به، بقي حائراً قلقاً. و أول مزيل لهذه الحيرة تعيّن المطلب المرجّح، ثمّ معرفة الطريق الموصل، ثمّ السبب المحصِّل، ثمّ مايمكن الاستعانة به في تحصيل الغرض، ثمّ معرفة العوائق و كيفية إزالتها. فاذا تعيّنت هذه الأمور، تزول هذه الحيرة.

ثمّ إنّ حال الانسان بعد أن يتعيّن له وجهة، و يرجّح أمراً ما يراه الغاية، على ضربين: إمّا يستوعبه ذلك الأمر بحيث لايبقى فيه فضلة يطلب بها المزيد، كما هو حال أهل الاعتقادات و النحل غالباً، أو يبقى فيه فضلة من صحو، فتراه مع ركونه إلى حال معيّن و أمر مخصوص يفحص أحياناً و يتامّح، عساه يجد ماهو أتمّ ممّا أدرك. فان وجد ما أقلقه و نبّهه، انتقل إلى دائرة المرتبة الثانية.

وحاله في المرتبة الثانية كحاله فيما تقدّم من أنّه لايخلو إمّا أن يكون في كلّ مايحصل له مطمئناً فاتراً عن طلب المزيد، أو قد بقيت فيه فضلة تمنعه من الاستقرار؛ و سيّما إذا رأى المتوسّطين: قد تفرّقوا شيعاً، و كل منهم يرى أنّه المصيب و من وافقه و أنّ الغير في ضلالة. و يرى مأخذ كل طائفة و متمسّكها، فلا يجده يقوم على ساق. و يرى الاحتمال متطرّقاً و النقوض واردةً، فانّه يحار ولايدرى أىّ المعتقدات أصوب في نفس الأمر. فلايزال حائراً حتّى يغلب عليه آخر الأمر حكمُ مقامٍ مّا من المقامات التى يستند إليه بعض أهل العقائد، فينجذب إليه و يطمئنّ، أو يتّفق له بالعناية ــ أو بها و بصدقه في طلبه وجدّه في عزيمته و بذله المجهود ــ الحجابُ، فيصير من أهل الكشف.

وحاله في أول هذا المقام كحاله فيما سبق من أنّه إذا سمع المخاطبات العلية و عاين المشاهدات السنية و رأى حسن معاملة الحق معه و ما فازبه ممّا فات أكثر العالمين، هل يستعبده بعض ذلك أو كلّه؛ أو يبقى فيه بقية من غلّة الطلب. فينظر في قوله تعالى، «وما كان لبشر أن يُكلّمه اللهُ إلاّ وحياً أومن وراء حجاب أو يُرسل رسولاً فيوحي باذنه مايشاء إنّه عليّ حكيم»، و في

أمثاله مـن الاشارات الربّانية و التنبيهات النبويـة ، فيتنبّه إلى أنّ كلّ مما اتّصل بالحجاب أو تعيّن بالواسطة ، فللحجاب والواسطة فيه حكمٌ ، لامحالة، فلم يبقَ على طهارته الأصلية. فيتطرّق إليه الاحتمال ؛ و سيّما إذا عرف سرّ الحال والمقام الذى هوفيه والوصف الغالب عليه، وأنّ لكلّ ممّا ذُكر أثراً فيما يبدو له ويصل إليه . فلا يطمئنّ، ولاتبقى له في حضرة الحقّ من جهة معيّنة و اعتبار مخصوص رغبةٌ ، ويتعدّى مراتب الأسماء والصفات ومايتضاف إليها من الأحكام و الآثار و التجلّيات . فلم يتعيّن له الحقُّ سبحانه في جهة معنوية أو محسوسة من حيث الظاهر أوالباطن بحسب العلوم والمدارك والعقائد والمشاهد والأخبار و الأوصاف ، لشعوره بعزّة الحقّ سبحانه و عدم انحصاره في كل ذلك أو في شيء منه، ولعدم امتلائه ووقوف همّته عند غاية من الغايات التى وقف فيها أهلُ المواقف ــ وإن كانوا على حق و وقفوا بالحق له فيه ــ بل أدرك بالفطرة الأصلية دون تردّد أنّ له مستنداً في وجوده ، وأقبل عليه بأجلّ ما فيه ، بل بكليته ، و جعل حضوره في توجّهه إليه سبحانه على نحوِ مايعلم سبحانه نفسَه في نفسه بنفسه ، لاعلى نحومايعلم نفسه في غيره، أو يعلمه غيرُه ، و لابحسب علومه الموهوبة أوالمكتسبة .

و هذه الحالة أوّلُ أحوال أهل الحيرة الأخيرة التى يتمنّاها الأكابرُ ولايتعدّونها، بل يرتقون فيها أبد الآباد دنيا و برزخاً و آخرةً . ليست لهم وجهةٌ معيّنة في الظاهر أو الباطن، لأنّه لم يتعيّن للحق عندهم رتبةٌ يتقيّد بها في بواطنهم و ظواهرهم ، فيتميّز عن مطلوب آخر . بل قد أشهدهم إحاطته بهم من جميع جهاتهم الخفية و الجلية و تجلّى لهم فيهم، لافي شيء ولاجهة ولااسم ولامرتبة . فحصلوا من شهوده في بيداء التيه ، فكانت حيرتهم منه و به و فيه .

وفي تبصرة المبتدى للشيخ صدرالدين قدس الله سرّه: «حيرت بردو گونه است: حيرت نظّاراست، وحيرت اولو الأبصار . (٢٢٧)

(٢٢٧). اين اشارت به مرتبهٔ ثانيه وثالثه است، ومرتبهٔ اولى راتعرّض نفرموده است، لظهورها أولعدم الاعتداد بها . منه.

س ١٠ــ ١١ ووقوف... التى : ــ JD || س ١٧ دنيا : ــ JD ||

«حیرت نظّار مذموم است ، چه آن از تصادم شکوك و تعارض
ادلّه بود، چنانکه حسین منصور گوید،

۳ من رامه بالعقل مسترشداً أسرحته فی حیرة یتلهو
و شاب بالتلبیس أسرارّه یقول فی حیرته هل هو

راه توحید را به عقل مپوی
۶ دیدهٔ روح را به خارمخار
زانکه کردست قهرِ الاّ الله
عقل را از دو شاخِ لابردار

۹ «وحیرت اولو الأبصار محمود است، واین از توالی تجلّیات وتتالی
بارقات بود در مشاهدهٔ کبریاء ومباهتهٔ توحید وعجایب امور واحکام ربوبیت.
«ربّ زدنی تحیّراً فیك» اشارت بدین مقام است.

۱۲ قد تحیّرتُ فیك خذْ بیدی یا دلیلا لمن تحیّر فیکا

چرابرروی یارای زلف هرساعت دگرسانی
گهی زنجیری از عنبرگهی از مشك چوگانی
۱۵ زره چندین چه می‌بافی نه داود زره بافی
فسون چندین چه‌می‌خوانی‌نه‌هاروت فسون خوانی»

ولیکن هذا آخرُ ما أرید إیراده فی هذا الکتاب . والله هو المرجع،
۱۸ وإلیه‌المآب.

فارغ شد از جمع‌این فواید ونظم این فرایدْپای شکستهٔ زاویهٔ خمول
وگمنامی، عبدالرحمن بن أحمد الجامی ـ وفّقه الله لما یحبّه ویرضاه وجعل
۲۱ أخراه خیراً من أولاه ـ متمّماً لها بهذه الکلمات المنظومة و مختتماً إیّاها
بهذه الأبیات المرقومة :

این تازه رقم که زد زمانه بر لوح بقای جاودانه
۲۴ مفتاح خزانهٔ وجود است مصباح زجاجهٔ شهود است
ننموده به چشم اهل ایقان جز نقش فصوص‌علم وعرفان

نقـد است در او نصوص کمّل *** گاهـی مجمل گهی مفصّل
نامش بسر نـاقـدان ایـن فن *** زان «نقد نصوص» شدمعیّن
۳ الـحمـد لـملهـم الـسـرایـر *** کآمد به مبارکی به آخر
پیـوست زحسن سعـی اقـلام *** درهشت‌صدوشست‌وسه‌به‌اتمام
آسـود بنـان غـصـّه فـرسـود *** زان بارکـه بروی ازقلم بود
۶ زاسیبِ خـراش رست نـامه *** وز زخم تراش جست‌خامه
بـنهـاد دوات عنبـریـن دم *** مهری به دهان خویش محکم
یا رب بـه‌کمـال بی نیازیت *** یا رب به وفـور کارسازیت
۹ کز راقـم این خجسته دفتر *** وز ناظم این ستوده گـوهر
گـر شد حرفی به سهو مرقوم *** یا خود خزفی زجهل منظوم
منویس بـه لـوح اعتبارش *** درسلك عمل مکن شمارش
۱۲ از بـزم صفـا بـه شادکامـی *** یك جام حواله کن به‌جامی
زان جـام مـدام مست وواله *** دارش بـه محمّد و آلـه

اختلاف نسخ

نسخه بدلهای مهمتر در پائین صفحات متن آورده شده است .

ص ۱۷ ۱ بسم الله الرحمن الرحیم: بسم‌الله الرحمن‌الرحیم رب وفق للاتمام SDA؛ بسم‌الله الرحمن‌الرحیم اعظم اسماء علیم حکیم P || ۶ و بس: بس H || ۷ وکمال : ـ H || نماید: نماید نظم S || ۱۳ قل : ـ S || ۱۲ کتاب : ـ H || الصوفیة : ـ H|| ۱۵ منه: ـ HPD || ۱۶ منه : ـ H ؛ منه سلمه‌الله P ؛ ه A ||

ص ۱۸ ۶ مطلق : ـ J || ۸ هی : هی نظم P ؛ هی شعر S || ۱۶ القائلین: القائمین S || ۲۵ کبار: ـ J ||

ص ۱۹ ۱۱ صناعت: بضاعت S || ۱۵ نباید: نیابد P || ۱۷ افاده : افاده شعر S || ۲۳ هو : ـ A ||

ص ۲۰ ۸ سیم: سیوم P || ۱۰ انفکاك : ـ H || ۱۹ و: ـ H || ۱۹ ـ ۲۰ کذا... المطلق و : ـ H || ۲۰ به : ـ J || ۲۱ منه : ـ H || ۲۲ اذا : اذ A || وجود : وجودا A ||

ص ۲۱ ۱۳ سیم: سیوم P || ۱۶ حاشیهٔ ۵ : ـ P || ۲۰ وجوده : وجود H || ۲۵ منه : منه مد ظله H ؛ ه A ||

ص ۲۲ ۲ اما : ـ S || ۱۲ وفی : اوفی J || ۱۶ قد : ـ P || ۱۸ غیر: غیره H || ۱۹ موجودا : موجود P || ۲۱ متصفا : متصا P || له : ـ S || ۲۵ فانه: ـ S || ۲۶ منه: منه دام فضله H ||

ص ۲۳ ۳ تکون: یکون A || ۵ سبحانه: ـ H || ۱۱ سلبی : سلبی‌له S || ۱۴ تنزهه: ینزهه J || ۱۶ المفید : المقید H || ۱۹ منه : منه دام عمـره H || ۲۰ به : ـ S || عین : غیر S || ۲۴ معاحتی: معاصی حتی J || منه : منه دام عمره H || ۲۵ حاشیهٔ ۹ : ـ A || ۲۷ واحدا و : واحدا J || منه : منه دام درسه H ؛ ه S ||

ص ۲۴ ۲ می‌توان : توان H || ۷حاشیهٔ ۱۰ : ـ P || ۸ یقضی : یقتضی J || ۱۰ فلیترك : فلیتر که S || منه: منه مد ظله H || ۱۱ الله : الله تعالی J || ۱۳ذیرا : ذیرا که S || را : ـ S || ۱۴ می‌پرسند: پرسند H || نمی‌شناسمش : نمی‌شناسم P || ۱۹ دوی: دو S ||

۲۲ ـ ۲۳ و می گوئی : ومی گوئی‌ومی گوئی J || ۲۳ ازاو : ازوی S || ۲۴ حق : خدای A || نیز : ـ A || دیدن : دید H || ۲۵ بین : می‌بین A ||

ص ۲۵ ۱۰ مدرک و : مدرک H || ۱۲ ماند: ماندنظم S ؛ ماند شعر P || ۱۵ کسی: کس H || ۱۸ می‌نگر هرصباح درفالق/زانکه خلق است مظهرخالق : زانکه خلق است‌مظهر خالق/می‌نگر هرصباح درفالق HSP || ۲۳ و : ـ H ||

ص ۲۶ ۶ وتقدس: ـ S || ۱۸ شکسته : شکسته شعر SA || ۱۹ تأتی : یأتی JA || وجهین: الوجهین P || ۲۰ ولا : لا H || ۲۱ القصود و الحیرة: الحیرة والقصور P || ۲۲ علیه : علیه وعلی‌آله D || ۲۳ منه : منه‌دام ظله H ؛ ه P ||

ص ۲۷ ۴ باز : ـ S || اند : اند خواجه ابوالوفاء J ؛ اند شعـر SA || ۸ هی : هو D || تقتضی : یقتضی JA || بحقیقتها : تحقیقها J || ۱۰ بهـا : به S || ۱۳ تخرجه : یخرجه J || ۱۸ تمتنع : یمتنع HDSPA || ۲۱ کل : ـ S || ۲۲ نسبت : نسبیه A || ۲۳ منه : منه مد ظله H ؛ ه P || ۲۴ لاحاطة : الاحاطة J || ۲۶ منه : منه دام فضله H ||

ص ۲۸ ۱۹ تتعین وتتمیز و تنضبط : یتعین ویتمیز وینضبط JHA || ۲۰ منه : منه‌دام بره H ؛ ه S || ۲۴ منه : ه SP ||

ص ۲۹ ۷ تتبع : تتبـع A ؛ یتبع P || ۱۳ تتناهـی : یتناهـی J || ۱۴ تطلعت : انطلقت A || ۱۵ منه : ـ HSP || ۱۶ حاشیهٔ ۱۸ : ـ P || المکیة : المکـی S || ۱۷ تجهل : یجهل A || ۱۸ بالله : ـ S || اذ : اذا HDA || ۲۰ تحدید : تشبیه S || ۲۱ منه : ـ H ||

ص ۳۰ ۱ اثنتان : اثنـان P || ۴ تکون : یکون JA || ۵ نکون : یکون JP || ۷ باحد : باحـد من A || ۱۳ یعمهما : یعمها S || ۱۹ تکون : یکون DA || ۲۰ تقبل : یقبل A || ۲۳ الکامل : ـ S ||

ص ۳۱ ۴ منفی : منتفی P || ۲۳ ودوم : دوم P || ۲۶ حاشیهٔ ۲۰ : ـ SP ||

ص ۳۲ ۱ سیم : سیوم P || ۴ پنجم : پنجم را S || ۷ قـال : وقـال P || ۹ ذلک : تلک SP || ۱۳ تبلغ: یبلغ JDA || تدرکها:یدرکها JH || ۱۵ تسمی: یسمی JD || ۲۰ اختزال : اختزان S || لیکـون : لتکـون P || ۲۲ للقوتین : القوتین H || ۲۳ منه : منه بارک‌الله H || ۲۴ ای : ـ P || منه : ـ HD ||

ص ۳۳ ۱۵ است از : از P || ومرتبهٔ انسان کامل را : ومرتبهٔ انسان کامل را و مرتبهٔ انسان کامل را S || ۱۶ الاحدیة : الاحدیة A || منه : منه مد بره H || ۱۷ الشیخ : ـ P || منه : ـ HPA ||

ص ۳۴ ۳ عینیت : غیبیت S || ۱۵ الاسم : لاسم J || ۱۷ منه : منه مـد بره H || ۱۹ تجلی‌وتنزل : تنزل وتجلی P || ۲۰ نسبة : لنسبة H || المتعین به : التعین A || منه : منه

بارکه‌الله H ||

ص ۳۵ ۱ـ۲ احدیت جمع : واحدیت جمع H || ۴ سمی : یسمی P || ۲۰ تسمی: یسمی JH || ۲۵ منه : منه مد بره H ||

ص ۳۶ ۱ تفهم : تفهتم A || ۴ واحدة : واحدیة D || احدیة : احد S || ۲۱ از : به J || ۲۲ قوسین : قاب قوسین H ||

ص ۳۷ ۳ ـ ۵ وکنی عنه ... اصلا : ـ P || ۳ عنه بعضهم : بعضهم عنه A || عنه : ـ D ||

ص ۳۸ ۸ را حضرت : را J || ۱۰ چنانکه : چنانچه S || ۱۱ عماء : ـ S || مر: بر H || ۱۵ و : ـ H || یظهر: تظهر A || ۱۶ رتبه : رتبة JS؛ المرتبة D || ۱۷ منه : منه بارکه‌الله H ||

ص ۳۹ ۴ المرتبة الکونیة : مرتبةالکونیة P || ۲۰ منشاء و : منشاء P || ۲۲ امور: ـ H || اسماء : این اسماء S || ۲۵ است : ـ H || منه : منه بارکه‌الله H ||

ص ۴۰ ۳ الاول : ـ P || ۷ می‌شوند : می‌شود P || ۱۳ التقید : التقیید P || ۱۴ فاذا : واذا A || فهمت : افهمت J || ۱۵ و هو : هو D || ۲۰ الجود : الجواد P || ۲۱ الارادة : لارادة A || ۲۳ علی الوجه : و علی‌الوجه A || ۲۵ رحمه‌الله : علیه‌الرحمة H || منه : منه دام‌بره H ||

ص ۴۱ ۱۲ متقدم : مقدم P || ۱۴ قام : یقوم P || ۱۵ تقتضی : یقتضی J || ۱۷ لانه : لان D || ۱۹ بالشرف: بالشرط J || ۲۱ تکون: یکون JA || ۲۳ بکون : یکون J || ۲۵ بحسبه : بحسب A || ۲۶ مقدسه : مقدسهرا P || مر: ـ S || ۲۷ متنوعه : ومتنوعه P || منه : منه دام بره H ||

ص ۴۲ ۱۲ مفاتیح : المفاتیح S ||

ص ۴۳ ۳ حینئذ : ح JHSPA || ۵ توجد : یوجد JDA || ۱۶ الله : ـ H || تعالی : ـ J || ۱۹ فی‌نفسه : ـ H || منه : منه سلمه‌الله H ||

ص ۴۴ ۱۸ جزویه : جزئیه P || ازلیه و: ازلیه S || ۱۹ خودش : خویش D || ۲۱ آید : آمد P || ۲۳ مذکوره : مذکور H || ۲۵ حاشیهٔ ۳۶ : ـ H || النصوص : الفصوص P ||

ص ۴۵ ۱ نظرا : نظر D || رفته : ـ H || ۶ به بروز او از : به بیرون واز P || ۷ عدم و : عدم S || ۷ ـ ۸ تنزه وتقدس : تقدس و تنزه D || ۱۵ المعین : المتعین P || ۱۶ ذاتیه : ـ S || واحدیت است : واحدست J || ۱۸ واحدیت : واحدست J || شؤون : به شؤون J || ۲۰ وماهیات: ـ H || منه: منه سلمه‌الله H || ۲۱ می‌خواهند: می‌خواهد H || ۲۲ اول : اولی S || ۲۳ منه : منه دام فضله H || ۲۴ انماهو : ـ HA || ۲۵ اغلب :

لزم ان ينقلب *HA* || منه : منه سلمه‌الله *H* ||

ص ۴۶ ۵ الوجه : الوجود *S* || ۱۲ جزئية الجزء : جزوية الجزو *JHSDA* || ۱۳ الجزء : الجزو *JHSDPA* || ۱۵ الجزئية : الجزوية *JHSPA* || ۲۳ اصـلا : ــ *H* || بل : ــ *J* ||

ص ۴۷ ۳ لباطن : للباطن *P* || ۸ فالمعرفة : والمعرفة *HSP* || ۱۲ التعددات : التعـدادات *A* || ۱۳ المولوی : المولوی شعـر *S* || ۱۵ همچـون : همچـو *D* || ۲۴ ماللممكن : باللممكن *J* ؛ ماهوللممكن *P* || ظهورها : ظهوره *J* || ۲۵ منتفية : منفية *S* ||

ص ۴۸ ۲ لم تظهر : لم يظهر *A* || ۱۲ ثاني : ثاني شعر *JSA* ؛ ثاني نظم *P* ||

ص ۴۹ ۷ بما : مـا *SA* || ۱۰ خوانند : ــ *H* || ۱۲ عليه : عليه و على‌آله *D* || ۱۲ ــ ۱۳ خبرچنين : چنين خبر *A* || ۱۴ هی : وهی *P* || ۱۷ الوهبت‌اند : الوهيت *J* ||

ص ۵۰ ۲ الله‌العقل : العقل *HS* || ۳ صلوات : صلوات‌صلوات *H* || ۴ معلوم : ــ *J* || ۶ گويند : خوانند *P* || ۱۰ لا : ــ *S* || ۱۲ عليه : عليه وعلى‌آله *D* || ۱۶ الذي : ــ *H* || بر : ــ *HSP* || ۲۵ حاشية ۴۲ : ــ *H* ||

ص ۵۲ ۸ ارواح: ــ *H* || ۱۰ عليه : عليه وعلى‌آله *D* || ۱۵ يتمثل : يتمثل بصورته *J* || ۱۶ الشخص : الشیء *J* ||

ص ۵۳ ۱ آئينه‌ها : آبها *D* || می نمايد : می‌نمايند *P* || ۲ اين عـالم است : اين عالم *H* || را: داكه *H* || ۵ بها: ــ *S* || ۱۰ الدولة : الدولة قدس‌سره *D* || ۱۱ الجيلي: الجبلي *S* || ۱۲ صلى‌الله عليه وسلم : عليه‌الصلوة والسلام *P* || عليه : عليه و على‌آلـه *D* || ينشد : ينشد شعر *S* || ۱۳ اذ اليوم : اذاليوم *J* || ۱۴ لربهم : لـدى ربهم *S* || انفالهم : اعمالهم *S* || ۱۵ رسول‌الله : رسـول *S* || عليه : عليه وعلى‌آله *D* || فقال : قـال *J* || ۱۶ اخي‌الخضر: اخي خضر *J* || البيتين : البيت *D* || مجمـوعة : مجمعة *H* || نظـرالخضـر : نظرالخضرعليه‌السلام *D* || ۱۷ منه : منه سلمه‌الله *H* || ۱۸ الفروة : ــ *P* || من : ــ *DP* || منه : ــ *DPA* || ۱۹ حـاشيـة ۴۵ : ــ *P* || ۲۴ السلام : الصلـوة والسلام *S* || منه : منه سلمه‌الله *H* ||

ص ۵۴ ۳ عالم الارواح : الارواح *S* || ۶ هم : ــ *J* || ۹ كلام : كلامه *J* || ۱۲ يحفظ : لحفظ *J* || ۱۳ له : هو *D* || ۱۴ عليه‌السلام : ــ *D* || ۱۶ ابدالاً : الابدال *J* || ۲۰ هذه : هذا *S* || ۲۵ الجميع : الجميع شعـر *P* || ۲۷ يلتبس : يلبس *J* ؛ يتلبس *A* || منه : منه سلمه‌الله *H* ||

ص ۵۵ ۶ تجسد : يتجسد *A* || ۸ المتروحنون: المتروحون *D* || ۱۰ يدبره : تدبره *P* || ۱۱ يشتمل : تشتمل *S* || ۱۳ــ۱۴ والبدن ... المفارق : ــ *D* || ۱۴ تناسب : فناسب *H* ؛ فناسبت *P* || ۱۷ تناسب : ناسبت *P* || فحصل : فجعل *A* || ۲۷ منه : ــ *H* ||

ص ۵۶ ۲ لزعمه‌ان ... کمازعم: ـ S || ذعم فی : فی D || ۷ المثالی: المثال H || ۱۳ منها : منه D || ۱۶ ظاهر: ظاهرة HP || ۱۷ تفهسون : یفقهون JHPA || ۱۹ عالم : العالم HP || ۲۲ تکون : یکون JHDPA || فیه : فیها HSP || ۲۵ منه : منه سلمه‌الله H ||

ص ۵۷ ۱ ومعارجه : ـ HSP || ۹ کثیر: ـ P ||

ص ۵۸ ۱۴ انواع : ـ D ||

ص ۵۹ ۳ تکون : یکون JP || ۵ـ۶ المرتبة الأخیرة... المتصرفة فی: ـ D || ۷ تحصل: یحصل JHPA || ۱۰ ارواحهم: اسرارهم PA || ۱۱ ظهورالوجود: ظهوره HA || مراتبه : مراتبة A || ۱۲ منه : منه سلمه‌الله H ||

ص ۶۰ ۴ هذه : هذا S || ۶ التفصیل : التفصیلی SD || ۱۰ فی‌ذاتها : ـ H || منهالا : عنهاالا J || الواقع : الخارج H || ۱۵ ظهورها: ظهور S || ۱۶ تری : یری P || ۱۷ فیه : فی H || ۱۹ گوئیم : ـ S ||

ص ۶۱ ۵ نشأته : نشأة S || ۶ـ۷ الوجوبیة و... بین الحقائق : ـ D || ۸ محیط : یحیط D || ۹ یدرك : تدرك A || ذکرنا : ذکرناه J || ۱۵ـ۱۶ توجد تلك ... الانسانیة الکمالیة : ـ D || ۱۷ که : ـ SPA || ۱۸ جامعیت: جامعی است J || ۱۹ در :دردهر P || مگر : و مگر D || ۲۲ وتعالی : ـ D || علی : وعلی S || ۲۴ غائی : غائیه HA || ۲۵ منه : منه سلمه‌الله H ||

ص ۶۲ ۱۰ مرکب : مرکبی S || ۱۱ واسطه‌ای : واسطه SA || ۱۳ علیه : علیه و سلامه D || ۱۷ صدر : الصدر H || قدس : قدس‌الله تعالی J ؛ قدس‌الله D || ۲۰ عن‌ذلك: ذلك‌عن D || ذلك : ـ P || ۲۳ ثبت : یثبت A || الله : الله تعالی HA || ۲۶ بشیء : ـ H || منه : منه سلمه‌الله H ||

ص ۶۳ ۱ اعرف: اعرف شعر JSA || ۹ اوست: است شعر J ؛ اوست شعر SA || ۱۶ احدی : ـ H || ۲۰ المترجم : المترجم شعر JS || ۲۱ ملأ : ملء P || احداها : احدیها P || ۲۵ تفصیلی : تفصیل D || نسبیست: است نسبی S ||

ص ۶۴ ۱ اورا : او H || ۲ المحفوظ: محفوظ S || ۷ جمعی: جمع D || اجمالی: اجمال D || ۸ غائیست : غایبی است D || ۱۳ تحت : ـ J||۱۶ حق تعالی: ـ J || صور: صورصور J || ۱۷ اما : واما D || نمی گردد : نمی‌شود P || ۱۸ ظهور : ظاهر D || ۱۹ منه : منه سلمه‌الله H || ۲۱ وآن : واین H || ۲۵ منه : منه سلمه‌الله H ||

ص ۶۵ ۴ گردد : گردد شعر JSPA || ۷ مولوی : مولو H || سره : سره شعر JSD ||

ص ۶۶ ۲ واحدیت: وحدانیت D || ۴ این: صد P || ۹ خویش‌را : خویش P ||

۱۰ نیست : نیست شعر *SPA* || ۱۳ ثم : ثمة *P* || ۱۴ عن : من *S* || ۱۵ معشوقه : شعر معشوقه *S* || ۱۹ ــ ۲۱ فان الموج ... الزخار : ــ *S* || ۲۳ منالقدم : القدم من *J* || ۲۴ منه : ــ *H* ||

ص ۶۷ ۲ امواجها : امواجه *D* || ۷ قال : قال شعر *SDA* || ۱۰ موجهائی : شعر موجهائی *JS* || ۱۵ بنسب و : بنسب و و *H* || ۲۵ فهم : فهم شعر *JSPA* || ۲۶ یسمی (۲ بار) : تسمی *P* ||

ص ۶۸ ۱۷ الله : الله تعالی *DP* || ۲۰ سرخیست : سرخ است و *J* ؛ سرخیست و *D* || ۲۱ صورت اندر : در صورت در *H* || ۲۲ عشقی : عشق *D* || ۲۴ مقید : ــ *H* || ۲۶ منه : منه سلمه‌الله *H* ||

ص ۶۹ ۲ رحمه‌الله : ــ *H* || ۳ رباعیة : رباعیة شعر *S* || ۱۲ ایضا : ایضا شعر *SA* || ۱۶ گر : ور *J* || وگر : ور *J* || ۱۸ تحویه: یحویه *H* || ۲۲ منه : منه سلمه‌الله *H* || ۲۳ حاشیة ۵۹ : ــ *PA* || منه: ــ *H* ؛ ه *S* || ۲۴حاشیة ۶۰ : ــ *P* || کثیر : لظهور *H* || والحقائق‌الکلیات : ــ *J* || ۲۵ منه : ــ *H* ؛ ه *S* || ۲۶ ای : ــ *HS* ||

ص ۷۰ ۱ الیه : ــ *H* || منهما : منهما *HP* || ۲ تنفی : ینفی *HA* || ۳ تثبت : یثبت *P* || ۷ کالامکان : قوله وصف کالامکان *S* || منه : ــ *H* ؛ ه *S* || ۸ حاشیة ۶۳ : ــ *P* || کالاحکام : وقوله‌اواوصاف کالاحکام *S* || منه : ــ *H* ؛ ه *S* || ۹ ای : ــ *H* || منه : ــ *H* ؛ ه *S* || ۱۰ حاشیة ۶۵ : ــ *P* || ۱۴ علی : علمه *J* || ۱۶ نقص : نص *J* || ۲۰ خصوصیة : خصوصیته *A* || ۲۱ الملائمة : الملائکة *J* || خصوصیة : خصوصیته *J* || ۲۳ آیة کماله و فضیلة حیطته : فضیلة حیطته‌وآیة کماله *HS* || نزاهة : نزاهته *JA* ؛ ــ *H* || فالقیاس : بالقیاس *A* || ۲۴ فارق : مارق *A* || ۲۵ منه : ه *SA* ||

ص ۷۱ ۳ تخالف : یخالف *HD* || ۵ لا : ــ *H* || ۸ منها : ــ *H* || ۱۷ واحد : ــ *S* || ۱۹ حاشیة ۶۷ : ــ *PA* || منه : ــ *HD* ؛ ه *S* || ۲۰ حاشیة ۶۸ : ــ *PA* || منه : ــ *HD* ؛ ه *S* || ۲۱ حاشیة ۶۹ : ــ *PA* || منه : ــ *HD* ؛ ه *S* || ۲۲ حاشیة ۷۰ : ــ *P* || غیب : ــ *D* || وجوبه : وحدته *H* || ۲۳ منه : ــ *H* ؛ ه *S* ||

ص ۷۲ ۶ به صور : درصور *D* || ۹ ان : ــ *P* || ۱۱ الصحیح : الصحیح شعر *JS* || ۱۶ بمجرد : لمجرد *D* || ۲۲ ایه : ایة *H* || وان : فان *H* || ۲۴ فی‌الشؤون : ــ *P* || ۲۵ العدد : ــ *H* || ۲۶ العدد الواحد : الواحد العدد *D* ||

ص ۷۳ ۲ حیث : حیثیة *D* || ۵ ظاهرا: ظاهر *H* || ۷ اسرارهم : اسرارهم‌شعر *S* || ۸ سرور : سرو *H* || ۹ اوبود : ــ *J* || ۱۲ هو : ــ *P* || ۱۳ الوجودیة : اللاوجودیة *H* || ۱۴ علیها : ــ *H* || ۱۶ فالوجود : فالواحد *S* || ۲۳ واسماء شؤونه : ــ *P* || ۲۴ حاشیة ۷۱ : ــ *SA* || بقوله : لقوله *J* || تعالی : ــ *HP* || ۲۵ حاشیة ۷۲ : ــ *HSP* ||

ص ۷۴ ۱ هو : — P || ۲ تستلزم : يستلزم JH || ۱۳ محصصا : مخصصا H || ۲۳
أخر : آخر J || ۲۷ حاشية ۷۳ : — J ||

ص ۷۵ ۲ تسمى : يسمى JP ||

ص ۷۶ ۴ است: است شعر J || ۵ حفظ : علم HPA || ۷ گردد: گردد شعر JSA ||
۱۱ قال: قال شعر JSA || ۱۳ به: از HS || ۱۴ مهره: زمره JA || منه: منه سلمه‌الله H ||
۱۹ منه : منه سلمه‌الله H ؛ — A ||

ص ۷۷ ۴ آن : — S || ۸ سيم : سيوم HP || ۱۲ به دل : وبه‌دل J || ۱۸ عالم: —
S || ۲۰ صفتی را : صفتی H || ۲۵ منه : منه سلمه‌الله H ||

ص ۷۸ ۳ مراتب : — P || ۷ مطالعه : — S || ۱۰ اثر : اثری D || ۱۱ لکن :
لیکن HA || ۱۷ خود : — S || توحید : — H || ۲۲ آفتاب : آفتاب شعر S ||

ص ۷۹ ۱ الله : — D || ۳ جلال: جمال S || ۷ بیشتر: بیشتر از D || ۱۲ ابو: ابی
P || ۱۳ التوحید : — D || ۱۶ به : — H || ۱۶ — ۱۷ لمحه‌ای برمثال برقی: برمثال
لمعهٔ برقی H || ۱۸ کند: کنند HA || ۱۹ ممکن : — P || ۲۳ هم : — S || ۲۵ حوالت:
حالت D ||

ص ۸۰ ۱ یوم : انهم S || ۳ توحید: توحیدی J || ۶ است: است شعر SDPA ||
۱۵ عارية : عارية ابطلها الواحد HP || ۱۶ النطق : — S || ۲۴ هذا : هذه J || ۲۵
سبحانه : سبحانه وتعالى P || ممن : فمن J || ۲۷ منه : منه سلمه‌الله H ||

ص ۸۲ ۱۲ منه : منه سلمه‌الله H || ۱۸ کل ما : کلما J || فهو : فهي A || منه :
منه سلمه‌الله H ||

ص ۸۳ ۲ جمعها : جمعهما P || ۵ انّه : انه A || يستتبع: تستتبع H || ۹ او: —
S ؛ و D || ۱۰ جمعهما : جمعها SP || ۱۶ کلمات: کلمة D || ۲۶ منه: منه سلمه‌الله H ||
۲۷ حاشية ۸۱ : — DA || منه : منه سلمه‌الله H ||

ص ۸۴ ۴ جميع : — S || ۷ قيل : قيل‌شعر SDA || ۱۱ جزئياتها : جزوياتها J ||
۱۳ تقتضي: يقتضي A || ۱۶ الى‌الذات: الى S || ۱۷ الاقتضاء اليها: الاقتضاء اليهما J؛ الاقتضاء
اليه SP || ۱۸ اللااقتضاء: الاقتضاء J || ۲۰ احدهما : — S || ۲۱ لکمالها : بکمالها P ||
۲۲ لها: — J || منه : منه سلمه‌الله H || ۲۴ منه : منه سلمه‌الله H || ۲۵ حاشية ۸۴ : — H ||

ص ۸۵ ۶ فی‌ذاته : فی‌ذاتها P || ۸ يظهرها : يظهر P || ۱۸ اعنى : اعين S || ۲۲
عمرو : عمر H || ۲۴ عالم وفاضل : عالم فاضل P || ۲۵ اگر : — D ||

ص ۸۶ ۷ فيه : — P || ۱۲ — ۱۳ وشاعر ... وفاضل : — P || ۱۳ عالم وفاضل :
فاضل وعالم S || هريك : — P || ۱۴ کلی : کلی و P || که : — P || ۱۶ حضرت : —
J || ۱۷ غيرهما : غيرها P || عمرو : عمر HP || ۲۰ مفتاح : — S || است : — J || منه:

منه سلمه‌الله H || ۲۱ انما : وانما HP || ۲۲عمرو : عمر H || ۲۳ عمروفعمرو : عمرفعمر H || ۲۴ الانسان : انسان P || ۲۵ من : ـ A || منه : منه سلمه‌الله H ||

ص ۸۷ ۳ قدیر: قـادر P || ۷ الجمالیة : الکمالیة P || ۱۱ یفرد: تفرد S || ۱۲ الاول : الاول سبحانه HA ؛ ـ P || ۱۴ تعلم‌انت : انت تعلم D || ۱۶ یعلم : ـ P || ۱۷ تشتغل : تشغل S || ۱۹ تـوهمـك : ـ P || ۲۱ تعلـم : تـعـرف P || ۲۲ بکمـالـه : لکماله SP ||

ص ۸۸ ۱ تلك : ـ P || ۵ یمکنك : یملك S || ۶ ماهیة : ماهیته J || ۷ـ۸ وهو... عرض : ـ P || ۱۱ آتش : دانش P || ۱۲پس : ـ S || ۱۴ شنـوائی : شنوائی داد S || ۱۵ نهایة: نهایة شعر J ؛ نهایة نظم HS ؛ نهایةمثنوی A || ۱۸ تو : که P || وز : از S || ۲۲کلیه برد: کلبهٔ خود P ||

ص ۸۹ ۱ تو : ـ P || ۳ سبحانه : ـ P || الکامل : ـ P || ۴ وان : ان S || هو: ـ P || ۵ البدن : للبدن S || فیه: ـ P || ۷ یدبر: مدبر H || ۱۰ حقیقةحقیقة: حقیقة P || ۱۳ علی ... الانسانی : ـ H || ۱۷ مظهریة الانسان: مظهریـة D || ۱۹ الالیق : ـ H || ۲۵ فیضـان: فیض P ||

ص ۹۰ ۳ آری : آری شعر SA || ۷ قطب او : قطب JS || ۱۷ لانه : کانه D || یرتفع : ترتفع J || ۱۸ ایضا : ـ D || منه : منه سلمه‌الله H || ۱۹ امرجها : امزجها H || ۲۰ یلتبس : یتلبس J ؛ تلبس D || صحـاح : ـ DS || ۲۲ از : مثنوی از HDS || ۲۵ منه : منه سلمه‌الله H ؛ ـ SP ||

ص ۹۱ ۹ آمد : ـ J || ۱۱ فی : فی P || ۱۵ فیه : ـ H || ۱۷ الصورة و امـا یحسب : ـ H || ۲۲ علیه : علیه شعر JSDA || ۲۳ حاشیة ۹۰ : ـ SP || منه : ـ HD || ۲۵ فوجهه : فوجه J || ۲۶ کاطلاقه : کاطلاقة P ||

ص ۹۲ ۳ وجهه : وجهه شعر S || ۵ الاکبر: الکبیر H || ۷ گر : شعر گر S ؛ مثنوی گر A || ۱۱ این : آن P || ۲۲ از: ـ P || ۲۳ منه : منه سلمه‌الله H || ۲۵ لیس : ـ J || ۲۶ منه : منه‌سلمه‌الله H ||

ص ۹۳ ۱ بالفعل : بالفعل شعر SDA || ۴ منتخبا : منتجبا D || ۹ ای : ای و P || ۱۵ علیه : علیه وعلی‌آله D || ۱۶ اوجـده : اوجـد H || ۱۷ قلبیه : ـ H || ۱۸ منه : منه سلمه‌الله H || ۱۹ لفظة : لفظ D || ۲۰ ـ ۲۱ کان‌الله ... اعنی و : ـ J || اعنی و : یمعنی H || ۲۱ انه : ـ S || منه: منه‌سلمه‌الله H || ۲۲ فی: ـ J || ۲۳ علیه : علیه وعلی‌آله D || ۲۴ علیه : علیه و علی‌آله D || تعالی : ـ P ||

ص ۹۴ ۶ علیه : علیه وعلی‌آله D || الغزو : ـ D || ۱۰ الله: الله تعالی و P || ۱۱ تظهر : یظهر J || ۱۳ اهل : ـ J || ۱۵ تظهر : یظهر A || ۱۸ ـ ۱۹ وطول ... الجمال :

ـ S || ۲۰ علیه : ـ S || ۲۲ البخاری : ـ J || منه : منه دام عمره H || ۲۳ الروایة : الراواية J || ۲۶ منه : منه دام عمره H ||

ص ۹۵ ۵ تفصیلا : ـ HD || ۷ قال : قال شعر JSA || ۱۲ الجمع : الجمع شعر JSA || ۱۵ حاشیة ۱۰۰ : ـ P || قـولـه بلسان الجمع : ـ S || ۱۶ بـذاتـه : ـ H || متلاشية : ـ S || ۱۸ منها : فيها S || ملما : علمـا S || ۲۰ وراء : واراء H || ۲۱ استر : استر SD || ۲۴ الکل : الکمل J || ۲۵ يحکي : تجلـي HS || هـذا : هذه J || تعني : معنى S || ۲۶ منه : منه بار که‌الله H ||

ص ۹۶ ۳ و : ـ H || ۵ الله : الله P || ۹ نور : ـ P || مرآت : مراتب H || ۱۳ عينا : عينا P || ۱۶ ايضا : ـ P || ۱۷ ايضا : ـ P || ادراکات : ادراکا H || ۱۸ تعلق : يتعلق JHA || ۲۱ ذرور : ذرد H ؛ زرور P || ۲۳ نیست : نیست شعر JSDA || ۲۴ دیدست : دیدست و SDA || دیدآن : دیدن‌آن S || ۲۷ الدار : الدار A ||

ص ۹۷ ۲ الامداد : الأمداد و S || ۵ ترى : يرى H || ۱۲ ماسـوى : ـ S || ۱۳ شيء : ـ S || ۱۵ والارض : ـ H || ۱۶ حضرة : ـ S || الالهية : ـ H || ۱۷ نظامها : نظامها فبدل نظامها P || ۱۹ تقوم : يقوم JH || ۲۴ عليه : عليه و على‌آله D || ۲۵ تقوم : يقوم JH || ۲۶ حاشية ۱۰۱ : ـ P || تمور : تمور به A || ۲۷ صحاح : ـ J || منه : ـ HSA ||

ص ۹۸ ۲ لا : لاه S || ۹ تبق: يبق P || ۱۱ عليه : عليه وعلى‌آله D || تزال تقول: يزال يقول JD || ۱۲ لا : لم H || ۱۷ صـور: صـورة S || الحقيقة : الحقيقية J || ۲۱ حاشية ۱۰۲ : ـ P || الله : ـ H || ۲۳ قدس : قدس‌الله A || ۲۵ الله : الله تعالى SA ||

ص ۹۹ ۶ بـا : بـه HP || بيرون : برون H || ۱۳ جزجز : جزو جزو HS || ۲۲ صورة : ـ S || ۲۵ تقتضى : يقتضى J ||

ص ۱۰۰ ۱ النورانية : النـوريـة A || ۷ فتظهـر : فيظهر JHD ؛ فظهـر S || ۱۳ الصور : الصورة J || ۱۵ قبول فيض : قبول P || ۱۶ او : وى P || ۲۳ بعد : فـي H ||

ص ۱۰۱ ۲ اليه : ـ H || ۱۱ عالم: عالم‌شعر SA || ۱۳ ناظمه: ناظمه شعر SA || ۱۷ این : آن P || ۲۰ آمد آخر: آخرآمد P || ۲۱ و هوالظاهر: وهوالظاهر H || ۲۲ فانها : فانهمـا P || ۲۳حاشية ۱۰۳ : ـ P || ۲۵ منه : ـ H || ۲۶ حاشية ۱۰۵ : ـ P || چنانکه : چنانچه S || گوید : گوید شعر S ||

ص ۱۰۲ ۳ بمرتبته : بمرتبة H || ۴ تتميز : يتميز SA || ۷ مـادام‌لـه الظهوربها : ـ P || له : ـ S || ۹ حيث : حديث J || ۱۲ روحانيه‌وجسمانيه : روحـانية وجسمانية J || ۱۳ انشاء : نشاة J || الانسان : للانسان P || ۲۳ حـاشيـة ۱۰۶ : ـ P || ۲۴ صنف : وصف J ||

ص ۱۰۳ ۱۰ که : ــ P || ۱۱ فرماید : فرماید شعر JSA || ۱۵ سبحانه : ــ S || ۱۶ سبحانه : ــ P || بجهة : بجهته SP || ۱۷ بجهة : بجهته P || ۱۸ سبحانه : سبحانه تعالی H || ۱۹ رجلا : بشرا P || ۲۱ حاشیهٔ ۱۰۷ : ــ P || لو : ولو A || جعلنا : جعلناه J || ۲۲ لجسدناه : لجسده D ؛ لجسدناما A || ۲۴ فیه: (کذا در همهٔ نسخه‌ها. در تأویلات «فیها» آمده است وصحیح‌تر به نظر می‌رسد.) || الانسانیة: الانسانیة فیه A || ۲۶ تاویلات : التاویلات H || الشیخ : للشیخ S ||

ص ۱۰۴ ۱ کذلك:لذلك S || خلفاء : خلفاءه D || ۲ الافراد: افراد J || ۷ ادنای: ادنی P || بدن: بدن شخص D || ۹ راست : راست شعر SDA || ۱۳ باشد : ــ P || ۱۶ جهتی : جهة S || ۱۹ عین بصیرته : عین بصیرته عین‌بصیرته J || ۲۰ له : ــ S || ۲۱ الالوهیة : الوهیة A || ۲۲ کذلك : لذلك S || أحکم : حکم H ||

ص ۱۰۵ ۲ أسفلها : أسفلها P || ۷ هر : ــ H || ۸ اندازد : بدارد P || ۹ افکند : افکند شعر SD || ۱۴ دردیار : دردیاری D || ۱۶ صورت: ووحدت P || ۱۷ شیء : شیء P || ۱۸ مرتبة : مرتبه H || ۲۴ بزرگوارتر : بزرگ‌تر J || ۲۵ بی‌مقدارتر: بی‌مقدارتر رباعیه SD ؛ بی‌مقدارترشعر A ||

ص ۱۰۶ ۳ حق : حق وهذه حقیقته S || وهذه حقیقته : ــ S || ۸ علیه و : علیه وعلی آله و D || علیه : علیه‌الصلوة و D || ۹ سافلین : السافلین H || ۱۰ کمثله: لمثله H || ۱۲ فقد : فقد P || ۲۱ طوره : طوره شعر JSA || ۲۵ ذو : ذی P ||

ص ۱۰۷ ۳ باز: بازی A || ۵ اذ : اذا SP || ۱۸ الحق : الحق J || ۲۳ القاطبة: ــ P || ۲۵ حاشیهٔ ۱۱۰ : ــ P || تعالی : ــ A || ۲۶ وبخ : أوبخ J ||

ص ۱۰۸ ۱ المتعلقة بحضرة : المتعلقة لحضرة J || و هی‌الید المعطیة : ــ S || ۳ منها : منهما J || ۶ ــ ۷ وخلقه سبحانه‌الانسان الکامل: الکامل‌وخلقه P || ۹ القابلة: القابلية D || ۱۱ حضرتا: حضرت H || ۱۵ منه : منه‌مدبره H || ۱۶ حاشیهٔ ۱۱۱: ــ P || مطالعتها: مطالعتهما H || ۱۸ حاشیهٔ ۱۱۲: ــ P || ۱۹ الجلال و الجمال : الجمال والجلال J || منه : منه دام فضله H || ۲۰ حاشیهٔ ۱۱۳ : ــ P || ۲۲ شجرة الطبیعة: الشجرة الطبیعیة S || ۲۳ الطبیعیة : الطبیعة JH || ۲۴ التی : ــ S || ۲۶ الحق : ــ HA || الشیخ : ــ H || ۲۷ منه : منه دام بره H ||

ص ۱۰۹ ۲ من : ــ S || ۵ لادم : لادم علیه‌السلام P || ۶ اسم : الاسم J || ۹ همه: ــ S || ۱۳ آورده باشد : آورده P || ۱۷ حق : ــ D || ۱۸ گوید : گوید مرا J || مرا: ــ J || مرا ملامت مکنید : ــ P || ۲۰ بدان : ــ P || ۲۱ او : اورا J || نیست : نیست شعر SD || ۲۲ حاشیهٔ ۱۱۴ : ــ DP || ۱ : ا J || حد: ــ J || تصر : بصر A || ۲۴ حاشیهٔ ۱۱۵ : ــ P || یك : مثنوی یك S || بد : بود S || از ازل : در ازل J || ۲۶ آدم او :

آدم H ؛ آدم و D || غیری : غیر J || ۲۷ سجود : سجودی H || ۲۸ منه : ــ H ||

ص ۱۱۰ ۲ است و : است H ||

ص ۱۱۱ ۵ بالنبی : ــ S || ۷ اعنی : ــ S || افاضة : اضافة H || ۸ وقلبه: ــ S || ۹ علیه : علیه و علی‌آله D || تموت : تمت H || ۱۰ فی : ؛ P || ۱۵ ــ ۱۶ مشهور است که : ــ P || ۱۶ رسول : رسول‌الله P || علیه : علیه و علی‌آله D || ۱۸ معنبی : معنی S || ۱۹ حاشیهٔ ۱۱۶ : ــ P || ۲۰ منه : منه دام فضله H ||

ص ۱۱۲ ۶ روحانیت : ــ S || ۸ الشیئیة : ــ S || ۹ المفیضیة : المفیضة J || ۱۰ الدینیة : اللدنیة S || ۱۳ المتعقلة : المتعلقة P || ۱۹ وتعالی : ــ P || ۲۱ شد : بود H || ۲۲ حاشیهٔ ۱۱۷ : ــ P || ۲۳ منه : منه دام عمره H || ۲۴ حاشیهٔ ۱۱۸: ــ P || ۲۵ منه: منه بربره H || ۲۶ حاشیهٔ ۱۱۹ : ــ SP || ۲۷ منه : منه دام فضله H ||

ص ۱۱۳ ۱ بعض : ــ S || ۵ علی‌اقسام : علی اقسام D || انه : ان J || ۶ یعطی : یعطی A || لینعم : لینعم A || یظهر : لیظهر S || ۷ خاصة : خاصة A || ۱۰ ثناء : ثناء شعر J || ۲۰ الدنیویة : ــ D || و : ــ S || ۲۵ ثانیهما : ثانیها H || ۲۶ قبول : القبول S ||

ص ۱۱۴ ۱ العطایا : العطاء H || ۸ بتجل : بتجلی S || الهی : الهی P || ۱۰ ولااسم : ــ P || ۱۲ لهذا : بهذا A || ۱۳ وبحسب : بحسب S || ۱۴ فی : من S || استعداداتها : استعدادتها S || ۱۶ عطایای : عطاء H || ۱۸ دویم : دوم SPA || ۱۹ سیم : سیوم P || بر : از آن H || ۲۴ حاشیهٔ ۱۲۰ : ــ P || مشرعه : مشروعة J || واحدا : واجدا H || ۲۷ منه : منه دام عمره H ؛ ه A ||

ص ۱۱۵ ۲ العطایا : العطاء A || ۹ قال : قال‌الله P || ۱۸ رسول : رسول‌الله P || علیه: علیه وعلی‌آله D || ۱۹ صبابات: ضبابات S || جان خواص: ــ P || خواص : غواص H || ۲۱ دویم : دوم HSPA || ۲۷ کمال : ــ J || علیه : علیه وعلی‌آله D || منه : منه دام فضله H ||

ص ۱۱۶ ۵ سیم : سیوم P || ۷ بود چه : بوجه P || ۱۰ بعد از آن : آنگاه S || ۱۶ مراتبها: مراتبه A || ۱۹ سبحانه: سبحانه وتعالی P || ۲۰ فیه : ــ S || ۲۳ استعداداتها: استعدادتها S || المفیض : ــ D || ۲۷ وبدون : بدون S ||

ص ۱۱۷ ۶ و اسرعها : اسرعها S || ۸ الاشتمال : الاشتغال J || ۱۱ الاشتمال : الاشتغال J || تضمنها : یضمنها J || ۱۳ علیه : ــ S || ۱۴ شیئیته : شیئیة J || ۱۶ تقبل : یقبل J || ۱۶ و ص ۱۱۸ س ۱ الوجود ... بها تقبل : ــ H || ۱۷ و : ــ A || الشیئیتین : الشیئتین J ؛ الشئین D || ۱۸ نقول : یقول J || ۱۸–۱۹ فی‌علم... الثابت : ــ S || ۱۹ المتفرد : المفرد P || ۲۰ هو: وهو J ؛ انما هو H || قوله : قوله تعالی P || ۲۱ وهو : وهوالمذکور وهو P || الموجود : الوجود S || قیل : قالوا SPA || ۲۲ خلقتك من‌قبل: ــ

S || ۲۲ فی : فی فی D || ۲۶ شعسود : شعسوده D || من : — DA || منه : منه دام فضله H ||

ص ۱۱۸ ۵ قال : قال‌الله P || ۶ غیبیة : غیبة J || ۷ و بالجملة : بالجملة H || ۹ فمن‌ذلك : فمن‌ذلك A || قدده : قدر S || ۱۱ ذو : ذی P || ۱۳ همه : هم S || ۱۶ المقدس : المقدس شعر S || ۱۹ کمالی دیگر: کمال دیگر HP || استعدادات : استعداد A || ۲۰ الاستعدادات : الاستعداد A || ۲۱ نهایتی: نهایتی‌شعر SA || ۲۳ وصفی : صفت S ؛ وصف P || ۲۵ الاستعداد الجزئی : استعداد الجزئی A || منه : منه دام فضله H ||

ص ۱۱۹ ۳ واز : از H || نی : نه HP || ۶ یشملهما : یشملها J || ۷ حینئذ : ح JHSPA || السؤال: بالسؤال S || ۸ حینئذ: ح JHSDPA || ۱۳ قال: قال‌شعر SDA || ۱۴ فیکم : فیك S || ۱۷ خسون : — H || ۲۴ اراد : ارد J || فصوص : الفصوص J || منه : — D || ۲۵ العبد : العین S || ۲۶ منه : منه بربره H ||

ص ۱۲۰ ۱ لم : لو J || ۶–۷ ویطلب: — S || ۸ بما : ما H || ۱۵ بی‌حاصل: بی‌حاصل شعر SD || ۱۸ ف : و S || ۲۱ احتج : احتیج P || التکلف : التکلیف H || ۲۲ ان : لان A || ۲۳ همة : تتمة A || الممثل : — A || فلیس : قلت S || حقیقة : حقیقیة H || ۲۵ لکن : ولکن D || حینئذ : — SP ؛ فی A || کما : لما H || ۲۶ الفصوص : النصوص S || الاخیر : الاخر SP || ۲۷ منه : منه بربره H ||

ص ۱۲۱ ۱ قبل : قبل شعر JSD || ۴ امرحضرت : حضرت‌امر H || ذو : ذی P || ۵ مرادات : مرادات شعر JSA || ۱۱ سکت : سکت شعر A ؛ سکت رباعیة JSD || ۱۳ وقفه : وقفه‌کنم S || ۲۰ برآورد : برآورد شعر SDA || ۲۵ بقواه : بقواة J || ازمة : ازمنة H ||

ص ۱۲۲ ۱ لانه : — S || ۲ علی : الی H || ۳ علیه : علیه و علی‌آله D || الذین : الذین P || یستأهلون : یتأهلون P || ۴ کالقوی : کالقوی‌کالقوی D || ۸ کذلك : لذلك S || ۱۰ واز: واو J || ۱۱ نشسته : نشسته شعر JSDA || ۱۵ با : به H || ۱۸ را : — P || ۲۱ شود : شود شعر SDA || ۲۷ یابد : یابد و H ||

ص ۱۲۳ ۱ نه : و P || ۳ از این : زین P || ۵ است : — P || ۹ قال : قال شعر SDA || ۱۵ می‌داند : می‌دانند S || می‌شناسد : می‌شناسند S || ۱۶ مفصلا می‌داند : مفصلا می‌دانند S || ۱۷ لیکن : لکن S || دربعضی: دربعض DP || به‌بعضی : به بعض P || ۱۸ قدس سره : — SP || ۱۹ قدر: قدرالله H || نسبة : نسبته A || معلومیته : معلومیة JH || ۲۰ ایضا... (تاآخرحاشیه) : الخ P || ۲۱ عرف : عرف فی H || حالئذ : حالتیئذ J || ۲۴ واجدیه : واجدیته H || ۲۶ توافقه : یوافقه J ||

ص ۱۲۴ ۱ اعطاء : عطاء SP || ۳ مقتضی : مستقضی P || ۷ او : — P || ۱۱ —

۱۲ خـویش... عین : ـ S || ۱۵ امـری : امـر P || ۲۰ یمنعه : یمنحه J || ۲۱ فی‌ما : فما S || ۲۲ خفض : بین‌الخفض H || ۲۳ فقال : وقال H || ۲۴ فمنعنیهـا : ـ H || ۲۶ منه : منه دام فضله H ||

ص ۱۲۵ ۳ گوید : گوید شعر SA || ۵ وتعالی : ـ S || ۶ که : ـ H ||

ص ۱۲۶ ۴ المرتبة: مرتبة P || عالم: مرتبة عالم P || ۵ من : عن P || ۷ ذواتهم: ذاوتهم S || المتقیدة : المقیدة A || من : ـ S || ۱۲ ـ ۱۴ ولمـا ... فقـال : ـ SP (در نسخهٔ A این‌جمله درحاشیه اضافه شـده‌است) || ۱۶ استقباحه : استقناحه H || ۱۸ عمـالا یقبل‌التنزیه : عمالا یقبل التنزیه P ||

ص ۱۲۷ ۲ ایضا : ایضا A || ۳ ویتقید به : ـ P || لمة : ثم P || ۴ اله: اله P || ۶ اذ : اذا H || ان: انلا S || ۹ عنه: ـ S || عن : وعن J || ۱۴ ـ ۱۵ وذلك... یحصره: ـ S || ۱۶ تقتضی: یقتضی J || ۱۸ به : ـ P || ۱۹ محدد : محدود P || ۲۱ است: است شعر DP || ۲۵ کردند : کرده S ؛ کرده‌اند P || دانست : دانسته SP ||

ص ۱۲۸ ۱ عنه : عنه شعر SD || ۲ فان : ان S || ۳ فی : ؛ S || ۵ نی : ـ SP || به : ـ P || ۶ بـه : ـ P || ۷ اوستاد : استاد HA ؛ استادی P || ۷ روی : او روی A || ۸ نهاده‌ای : نهاده J || دو : ـ P || ۱۰ مرائی : مرایا P || نمود : نمودن P || ۱۱ سر : سره P || افاده : افاده شعر JSA || ۱۲ وگه : گه H || ۱۵ تونبوی: تونوی P || ۱۶ و: ـ P || ۱۷ الاکـوان : الالوان P || ۲۰ امثلتها: امثلتهما P || ۲۱ بنشأة : منشأه P || ۲۵ شث : (؟) P || ۲۷ حاشیهٔ ۱۲۹ : ـ SP ||

ص ۱۲۹ ۳ بتنوعه : تنوعه P || ۶ ـ ۷ وتعالی : ـ P || ۹ مامور : مور J || ۱۱ به : ـ J || ۱۲ اجمعین : ـ P || ۱۴ فیما : بما P || ۱۵ تعـالـی : ـ P || ۱۶ فنزه : ـ P || فشبه : وشبه P || فی : فی مثل P || ۱۸ ایمـانهم : ـ S || بسی : ـ H || لانه : لان P || ۱۹ لم : ثم J || ۱۹ ـ ۲۰ فاعطـی ... حقـه : ـ P || ۲۱ اعطاه : اعطاء J || ۲۲ تشبیه و تنزیه : تنزیه وتشبیه P || ۲۴ فاذا : واذا J || ۲۵ حیل : خیل J || ۲۶ منه : منه‌دام عمره H ||

ص ۱۳۰ ۲ لمثله : بمثله P || ۴ مثله : ـ S || ۵ بالاحری : بالاخری H || الاحق : اللاحق J || ۹ حاشیهٔ ۱۳۱ : ـ P || وجوده : وجوهه A || مثل: مثل مثل A || ۱۰ له مثل لکان : ـ S || مثلا : مثلان A || ۱۲ حاشیهٔ ۱۳۲ : ـ S ؛ (درنسخهٔ P اشعار این حاشیه در صفحهٔ قبل ازقسمت اول آن آمده است) || السمع: السمیع JP || البصر: البصیر J || ۱۳ کان : کا J || لله (کذا درمتن صحیح است) : الله J || حقیقة : ـ P || تعالی : ـ P || ۱۴ ـ ۱۵ وفی... سره : ـ P || ۱۶ صاف و : صافی P || ذو: ذی P || بین ۱۸ و ۱۹ (نسخهٔ A دوبیت دیگرازمثنوی آورده است) :

قـرنهـا بگذشت ویـن قـرن نویست   ماه آن ماه است وآب آن آب نیست
عدل آن عدل است وعلـم آن علم هـم   لیك مستبدل شد آن قرن و امم || ۲۰ شد : گشت P || این : ــ P || و : ــ H || ۲۱ بخشش: بخششش D || پنج و: پنج H || ۲۲ــ ۲۵ : ــ P || ۲۲ کج : کژ D || ۲۴ بخشد : بخشید D || ۲۵ توسازی: بسازی H ||

ص ۱۳۱ ۸ الجزئیة: الجزویة JHSDA || ۹ جزئیة: جزویة JHSDA || الجزئی: الجزوی JHSDA || ۱۰ ینطلق: تطلق P || ۱۳ جز: کجا P || ۱۴ نتواند: تواند P || ۱۵ او: او شعر JSA || ۱۶ نی (۲ بار): نه H || ۱۷ سره: سره شعر S || ۱۸ براو: بر اوشعر D || ۱۹ خـدائی : خـدایش P || ۲۴ وهم وعقل : عقل ووهـم S || عقل و : عقل H || ۲۶ گنجشکی : گنجشك H || آید : آمد P || جبرئیلی : جبرئیل P ||

ص ۱۳۲ ۳ اما : اما P || ۸ قبل : قبیل P || و : و A || ۱۲ انزلهـا : انزله P || ۱۶ یحیلها : یجهلها P || ۱۹ الوقوف علیه: الوقوف H || ۲۱ نباشد: باید P || ۲۳ ذات: ــ S || خود : حق D || ۲۴ الله : الرحمن P ||

ص ۱۳۳ ۲ کرد : بود A || ۵ تقدیسی : تقدیس S || ۷ قاف: کاف S || ۹ هر : ــ P || ۱۰ حقیقت : حکمت J || ۱۲ للعقلاء : ــ S || تقتضی : یقتضی JHA || ۱۵ معرفته : معرفة H || ۱۷ یتعالی : تعالی P || ۱۸ تتصل : یتصل S || ۱۹ یبهها : یهبهها P || مـا : بما P || ۲۲ او : و P || ۲۷ تاخذ : یاخذ JSDA || فنقول : فیقول JA ||

ص ۱۳۴ ۱ تنضف : ینضف HP || ۲ فی عین : عن عین P || التقید : التقیید SP || ۵ هی : ــ H || ۶ فذلك : فلذلك S || ۸ للحق : الحق P || بالعـدم : بالمعدومات P || ۱۳ تاباه وتنافیه : یاباه وینافیه P || ۱۷ تعالی : سبحانه تعـالـی P || ۲۱ منه : ــ SA || ۲۲ ارواحهم : اسرارهم J || وحدیث : ــ H || ۲۳ آمده : آمد H || وهـم : فهـم J || ۲۴ به : ــ D || میل : ــ D || می کنند: می کند P || ۲۵ قبضه : قبض P || اینها و : اینها JP || ۲۶ این : ــ P || ۲۶ــ۲۷ او می باید : باید H || ۲۷ــ۲۸ دانست... بل : داشت وتاویل وتصرف به عقل ووهم دراین جمله بـه یکسو می بایـد نهاد بلکـه P || ۲۸ باشد : باشد ایمان آورند P || منه : ــ H ؛ ه P ||

ص ۱۳۵ ۳ لها : ــ S || ۴ علم : علمی S || ۷ یاولها : یؤلها P || ۸ وجـه : ــ J || ۱۰ تنزل : ینزل JHP || ۱۲ له : ــ A || ۱۷ فهو : وهو DP || ۱۸ کلمة : کلمات P || ۲۰ الاصول : الاحوال P || ۲۱ مراد الله : مرادالله SP || ۲۳ الامـور: لامور SP || مستروحة : مشروحة P || ۲۴ القصة : القضیة P || ۲۵ وأواثلهم : أواثلهم J || فهذا : وهذا H || ۲۵ ــ ۲۶ ظهراً وبطناً : بطناً وظهراً P || ۲۶ حداً : حد J || مطلعاً : مطلقاً J || او : و SA || او الی سبعین: ــ P ||

ص ۱۳۶ ۱ فهم و مفهوم : مفهوم وفهم S || ۳ صورة: ــ P || ۳ ــ ۴ هویةالعالم:

هوية صورة العالم P || ۵ فی‌الجمع : والجمع P || ۱۱ رحمه‌الله: قدس‌الله سره A || ۱۴ فهوم : مفهوم P || است : است شعر SA || ۱۷ ومشاهدة او : — D || ۱۸ تفاصيل : تفصيل D || سبحانه : — D ||

ص ۱۳۷ ۳ نوح: نوح علیهما السلام PA || ۶ نقص ما : النقص‌ما H || ۸ تروحنه: تروحه D || ۱۱ حق : حق است P || ۱۳ اخر : اخره P || ۱۴ قال : وقال P || به : — S || ۱۵ تنزهها : تنزيهها H || ۱۶ مطلقا : — D || ۱۸ منه : منه بارک‌الله H ||

ص ۱۳۸ ۳ چنانکه : چنانچه P || ۴ اند : اند شعر JSDA || ۵ و : — P || ۷ متنزل : منزل P || ۱۲ چنانکه : چنانچه S || ۱۷ تنزيه : — A || نفسی : نفسی بود HP || ۱۹ والفرق: الفرق P || ۲۰ عقلی و: عقلی D || ۲۱ فان ... السلام : — D || ۲۲ فتروحن: فتروح D || ۲۵ بحظ : بحفظ A || ولدله : ولداه J || ادریس : ادریس علیه‌السلام PA || ۲۶ الطبيعة و : — P || ۲۷ منه : منه دام بره H ||

ص ۱۳۹ ۱ ساخت : ساخته S || ۲ کرد : کرد و P || ۴ تخصيص : تخصيص کرد A || علیه‌السلام : — J || مناسب: مناسبت P || ۵ نفس : — S || ۸ گویند : گویند که J || ۱۱ رضی‌الله عنه : رحمه‌الله P || العلو: — P || ۱۵ المذکور: — HS || ۱۶ انه : — P || ۱۷ بعث : بعث‌الله P || ۱۸ السیر : السیران A || نبأ : بقا P || ۱۹ اثنتان : اثنان P || علیه‌السلام : — P || ۲۰ بمائة : ثمانمائة P || ۲۱ لمك : ملك A || متوشلخ : متوشلح A || ۲۲ حاشية ۱۴۰ : — PA || ۲۳ منه : منه دام عمره H || ۲۴ قال : و قال P || قدس‌الله ارواحهم : قدس سره العزيز P || ۲۵ معنی‌ای : معنی HP || و جهت : — A || ۲۶ با : یا SA ||

ص ۱۴۰ ۱ علیه : علیه وعلی‌آله D || ۳ اله : اله و فی الارض‌اله S || سبحانه : — S || ۵ اليه : اليه تعالی HA || قوله : مثل قوله P || ۸ تکون : یکون JSDA || ۱۲ انما هی : — H || ۱۴ جميع : — P || معنی‌ای : معنی H || ۱۵ هرسحری : سحر P || نزولی : نزول HD || ۱۶ مکان : مکانی SPA || ۱۷ که : — J || خواننده‌ای: خواهنده‌ای JP || تا : که تا P || ۱۹ هوای : — J || ۲۰ همچون : همچنانکه SP || ۲۱ بل : بلکه A || منه : منه دام بره H || ۲۲ علیه : علیه وعلی‌آله D || ینزل : یقول A || ۲۴ منه : منه بربره H || ۲۵ حاشية ۱۴۳ : — A ||

ص ۱۴۱ ۱ اما: واما P || علو : العلو H || ۳ سبحانه : سبحانه وتعالی S || ۴ و: — P || ۶ والسر: فالسر P || ۷ فتقدس : فيقدس P || ۱۰ الکمال : لکمال A || ۱۱ و اتسام : او ارتسام P || ۱۲ الیة : — S || ۱۴ والناس: الناس S || ۱۷ العلی: العلی‌للکمل العلی P || یعنی انه : فانه A || ۲۱ یشبهه : یشبهه ویناسبه S || ۲۳ حقایق : حقایق و S || صورعلمیه‌ایست: صوریست علمیه A || ایست: است P || ۲۴ و : وآن A || ۲۵ وجودحق:

وجود حق سبحانه *S* || دوم : دويم *J* ||

ص ۱۴۲ ۳ موحديست : موحد است *P* || است : است شعر *JSPA* || ۶ است : يست *A* || ۸ دوم : دويـم *J* || ۱۱ قال : قال شعـر *SPA* || ۱۲ و : ـ *H* || ۱۶ امتياز : امتياز شعر *JSPA* || ۱۷ الرأس: الرس *J* || منه: ـ *HA* || ۱۸ المطمورة: ـ *S* || يظهر: يظهر *H* || فيهـا : فيه *JHSDA* || منه : ـ *HSP* ؛ م *A* || ۱۹ الجمع و : الجمع *J* || الجمع والتفـرقة : التفرقة والجمع *P* || ۲۲ منه : منه بربره *H* || ۲۵ للخلق : الخلق *S* || ۲۶ مرآة الحق : مراة للحق *H* ||

ص ۱۴۳ ۵ باشند : باشد *P* || ۸ چه : كه چه *P* || ۹ واحده : واحد *P* || است : است شعر *JSPA* || ۱۱ است: هست *P* || ۱۹ في‌الحق: في‌في الحق *S* || ۲۵ عين وعقل: عقل و عين *P* || ۲۷ منه : منه دام عمره *H* ||

ص ۱۴۴ ۱ تكون : يكون *JA* || العالين : العالمين *SP* || ۲ يقتضي: تقتضي *D* || ۴ فيلزم اثبات الاعلوية: ـ *S* || ۵ سبحانه : سبحانه *P* || ۶ سبحانه : سبحانه *P* || تجل ما: تجلي‌ما *S* || ۷ قوله: قوله *P* || ۱۱ السمع والبصر : السميع والبصير *J* || ۱۲ قـولـه : قوله *P* || ۱۶ كثيره : كثير *A* || ۱۷ وتوضيحا : توضيحا *P* || ۲۲ عيني: عين *D* || ذاتي: ذات *D* || ۲۴ واز وي : واز وي واز وي *D* || ۲۵ نيست : نيست شعر *JSP* ||

ص ۱۴۵ ۱ ترا : تو *P* || ۲ نيوشي : بشنوي *P* || ۳ اگرچه : چه *P* || ۸ تماثل : يماثل *P* || تخالف: يخالف *P* || تنافر: ينافر *P* || ۹ تباين : يباين *P* || ۱۲–۱۳ مالانهاية له : غيرالنهاية *P* || ۱۳ دهر : هر *J* || ۱۴ ديگـريست : ديگـراست *P* || ۱۵ مي‌كنند : مي‌كند *P* || ۱۶ سه واحد : سه واحد است *P* || وهمچنين : همچنين *P* || ۱۷ از : ـ *P* || ۱۸ غيرهما: غيرها *S* || ۱۹ هم: ـ *S* || بر: به *P* || ۲۰ مر : ـ *P* || ۲۲ اظهار: ـ *D* || ۲۴ ارتباط : ارتباط را *P* || را : ـ *P* || گوئي : گويند *D* || ۲۶ حق : ـ *P* || منه : منه باركه‌الله *H* ||

ص ۱۴۶ ۱ باقيست : باقيست شعـر *JSD* || ۴ تافتست : باقتست *S* || ۵ آمـده : ـ *P* || ۶ متفق : شوبيبن *P* || ۷ آمده : ـ *P* || ۱۰ ـ ۱۱ غيري... آمـده : يك پرتواو فكنده جهان گشته پرچراغ / يك تخم كشته اين همه دربارآمده *P* ||

ص ۱۴۷ ۳ تقتضي : يقتضي *J* || ۴ ايـة : اي *DA* || ۶ المهيمة : المهيمية *P* || ۸ حقية : حقيقة *P* || ۹ في : ـ *H* || ۱۰ جميع : ـ *S* || ۱۲ لله : الله *P* || ۱۳ والملك : ـ *P* || لله : الله سبحانه *A* || ۱۶ فلما : فاذا *D* || عليه‌السلام : ـ *P* || ۱۸ ماله : ـ *H* ||

ص ۱۴۸ ۱ يهدني : يهدن *P* || ۲ القوم : ـ *H* || الحائرين : حائرين *P* || ۶ من: ـ *S* || ۱۱ در : از *H* || ۱۴ قال : قال قدس سره *PA* ؛ قال شعر *JSD* || ۱۵ گشته و : گشته *P* || ۱۸ وامق : وامق و *H* || ۲۰ باطن تو وظاهرتو : ظاهرتو وباطن تو *HP* || ۲۱

التهیم : التهیم D || ۲۲ فاستعاده : فاستیعاده J || ۲۵ السلام : ــ P || فاستعاد : فاستناد H || ۲۶ فاعادواله : فاعادوا P || ۲۷ له : ــ P || سبحانه و : ــ P || منه : منه دام عمره H ||

ص ۱۴۹ ۱ تفید : یفید J || اصلا : ــ S || ۴ ان : انا P || ۵ ابراهیم : ــ P || ۸ دفعه : دفع H || ۹ بقوله : ــ P || فی مقام : بقام P || ۱۰ علیه : علیه و علی‌آله D || بها : بهما P || ۱۱ التمل: الفعل D || ۱۲ بها : بهما J || ۱۳ یصح: یحصل P || تقضی: تقتضی P || بان : ان P || ۱۵ تظهروتنفذ : یظهروینفذ HDP || ۱۷ منه: منه‌دام فضله H || ۱۹ عبد : عین D || هی : هو S || ۲۱ کان : کانه J || ۲۳ نقلا (کذا درمتن صحیح‌است): نقلا J ||

ص ۱۵۰ ۲ فناء جهة: فناءجهته S || ۴ تقوی: یقوی JHA || ۵ تفنیها: تفینها DA || ۶ المجاورة : المجاورة للنار P || ۷ تشتعل : یشتعل JH || تصیر : یصیر JD || ۱۰ مما: عما P || ۱۳ فلانی : فلان P || ۱۷ فاما : واما P || ۲۱ نیست : ــ P || ۲۳ فانی : فناء P || ۲۴ به : ــ P || ۲۵ نخواهند : ــ J ؛ بخواهند P || خواهند : نخواهند P ||

ص ۱۵۱ ۱ نخواهند : ــ J || خواهند : بخواهند P || چیز: چیزی P || ۳ دهد : دهند S || ۴ خوانند : خواهند J || از او : ــ S || ۸ آفتاب : آفتاب شعر JSDP || ۱۰ اثر: اثر شعر JSP || ۱۲ لطیفه: ــ P || ۱۳ جسم وروح: روح وجسم S || الکرام: الکریم S || ۱۴ باشد : باشد شعر SDP || ۱۵ و : ــ H || ۲۰ وتعالی : ــ PA || ۲۲ سبحانه : سبحانه P || ۲۶ سبحانه : سبحانه و تعالی P ||

ص ۱۵۲ ۲ التمییز : التمیز J || ولم یبلغه : ــ J || ۳ بکل حد : ــ J || ۳ ــ ۴ انشاءالله‌العزیز : ــ S || ۹ نتیجتهما : نتیجتها HA || ۱۳ فهو : فهو J || ۱۴ انه : ان HA || لادراکك: لادراکه P || ۱۸ علیه: علیه وعلی‌آله D || ۲۰ علیه : علیه وعلی‌آله D || ۲۱ علیه : علیه وعلی‌آله D || ۲۴ فهو : هو P || ۲۶ و: ــ H || ۲۷ الظاهر: ظاهر HP ||

ص ۱۵۳ ۱ ودر: در S || ۲ الباطن: باطن P || ۳ گردد : است S || ۶ رتب‌اربع: اربع مراتب P || ۹ الثانیة : الثانی P || ۱۰ الثالثة : الثالث P || ۱۳ احکامهما: احکامها P || ۱۶ منها : فیها P || ۲۴ سبحانه : ــ S || ۲۵ ذکرنا : ذکرناه P ||

ص ۱۵۴ ۲ منها : فیها P || تدرك : تدرکه H || ۳ یدرك : تدرك H || تدرك : یدرك J || تکون : یکون JH || ۴ آلة : آلة‌له P || کل‌مدرك : کل مدرك A || ۵ الی : فی P || ۶ کهو : فهو P || وهذا : فهذا P || ۸ فافهم : فافهم PA ||

ص ۱۵۵ ۲ حیثیة : حیثیته D ؛ حیث P || التنزیهیة : القهریة P || ۶ حیثها : حیثیتها P || ۸ نتیجته : نتیجة P || ۱۳ منزل : نزل H || ۱۴ فیه : فیه التجلی J || ۱۵ تم ظهور الوجود : ظهورالوجود تم J || الصور : الاصور HD || ۱۶ فان... التجلی : ــ P ||

التجلی : ـ J || ۱۷ استقر: استقر به P || الحق : ـ J || من: من‌حیث P || وجودا : جودا S || ۱۸ قط سواه : سواه قط D ||

ص ۱۵۶ ۳ گردانید : کرده‌اند P || ۴ یکـی : ـ H || ۵ وجـه : وجهـی D || قبولی : قبول D || دیگری : دیگر A || ۱۰ هر : سر P || ۱۱ حـاصل : حاصلی P || ۱۳ عنه : ـ A || ۱۹ فلها : فلها A || ۲۵ چنانکه : چنانچه S ||

ص ۱۵۷ ۲ وبعضی: بعضی H || همچنانکه: همچنان P || ۳ مغیبات : غیبیات D || ۴ باروح : ـ S || ۵ روح : روح است P || ۶ باشند : باشد P || ۹ ینزل: تنزل H || ۱۵ متصل به : مصباح P || وکلمـا : کلمـا P || ۱۶ کان : کانت H || ۱۹ عالم : العالم A || ۲۰ کان حقـاً : حقاً J || حقـاً : مطـابقـاً P || ۲۴ النبات : للنبات J || ۲۶ منه : منه دام فضله H ||

ص ۱۵۸ ۴ المصـورة : المصرفة S || ۵ تکن : یکن JA || ۸ قسم : ـ P || ۱۰ خیال : خیال و P || ۱۲ نسبت : ـ P || ۱۴ ایست : است P || ۱۵ ادراك : و اتفاق P || ۱۷ چنانکه : چنانچه S || ۱۸ الباب: باب P || ۲۰ فلان : به فلان P || ۲۱ زر: در P || ۲۲ آن : همان H || همان وصف : همه وصف J || ۲۳ مجاورمکه : درمکه مجـاور P || بود : بود و A || ۲۴ به‌بغداد : دربغداد P ||

ص ۱۵۹ ۲ منفرد: منفرد P || ۳ منفی: منتفی S || ۴ دوم: دویم JD || ۷ صورتی: صورت PA || ۸ تفسیرآن : تفسیر آن بود که P || ۹ صورت : صـورتی D || ۱۰ لکن : لیکن S || درآن : ـ A || ۱۲ نشود : شود D || ۱۳ خیالـی : خیال S || یا : و S || ۱۴ پیوندد : بپیوندد P || ۱۵ دلالت : دلالات H || عقـلا : عقل P || دلیل : دلیلـی A || ۱۶ ارواح : روح P || اجساد: اجساد و J || ۱۷ آن درویش : این درویش P || ۱۸ ازجهت تعطیل آلت : ـ D || آلت : آن SP || ۱۹ مرتبه : مرتبه A || ۲۰ مجرد : تجرد A || ۲۳ بصر (کذا درمتن صحیح است) : بصیرت J || ۲۳-۲۴ بصر... حس : ـ A || ۲۵ محروم بود : محروم باشد P || ۲۶ براین : بدین D ||

ص ۱۶۰ ۴ سیم : سیوم HSP || چنان : خیال S || ۵ عالم : علم P || ۶کسوتی : کسوت P || ۷ یا : تا P || ۸ را : ـ H || ۹ گنجی : گنج P || مرتاضی : مرتاض P || ۱۰ است : شد P || ۱۱ اعتباری : اعتبار H || نکند : تنهـد S || ۱۲ اضغاث : اضغاث و S || ۱۳ خواطر : خاطر P || ۱۶ الیهما : راجع الیهما P || جمیعا : ـ P || ۱۷ سبحانه: سبحانه وتعالی P || ۱۸ الاعتقاد : الاعتیاد P || ۲۰ بقدر: بعد P || ۲۱ تقوی : یقوی P || ۲۴ ترجع : یرجع S ||

ص ۱۶۱ ۸ ما : مما P || ۱۰ فتشغلها : فیشغلها JD || ۱۱ او : و J || یری : تری P || تخیلته : تخیله HSP || ۱۳ الناس: العین J || ۱۵ علیه : علیه وعلـی آلـه D || ۱۹

رقائق : دقائق P || ۲۱ بینها : بینهما S || ۲۲ یبالی : ابالی D|| به : — P || ۲۶ علیه • علیه وعلی آله D ||

ص ۱۶۲ ۶ لکنه: ولکنه S ||۷ مستأهل:متأهلP || ۸و: ف P || ای: ان H || ۱۰ مـا : بما P || الله : الله علیه D || ۱۲ یعلمه: یعلم P || ۲۰ عالم المثال : العالم المثال HSA || المثـال : المثـالـی HA || ۲۲ حقبة : حقیقة SP || ۲۳ حقبة : حقیقة P || ۲۴ الصلوة و : — P || ۲۶ الصلوة و : — P || ۲۷ حقبتها : حقیقتها P ||

ص ۱۶۳ ۶ مشاهد : یشاهد P || ۱۱ بینهمـا : — S || ۱۲ او : و H || ۱۴ او : اذ A || علیه السلام : علیه الصلـوة والسلام D ؛ صلـی الله علیه وسلـم A || ۱۵ علیه السلام : علیه الصلوة والسلام D ؛ صلی الله علیه وسلم A || ۱۶ قبل : جانب A || الملامسة : الملابسة A || ۱۷ علیه السلام : علیه الصلوة والسلام D ؛ صلی الله علیه وسلم A || ایضـا : — S || ۱۹ معان : معانی JD || غیبیة : غیبة J || فأما : وأما SP || ظهورالمعانی : ظهوراً لمعانی A || الغیبیة (کذا درمتن صحیح است) : الغیبة A || ۲۰ العینیة (کذادرمتن صحیح است) : الغیبیة J || تجلیات : کلیـات P || والحکیم : الحکیم S || ۲۱ انـواع : آیة P || منه : منه دام عمره H || ۲۲ الخلة : الحکمة J || هذا : هذه D || ۲۴ المدیة : الدیة J ؛ المدنة A ؛ المدبة S || امرها : امره SP || لیقطعه : لنقطعه A || لکن : لیکن J ||

ص ۱۶۴ ۱ هو : هی P || ۳ المراد : — J || ۵ سیرته : سریته P || ۶ مشهـد : یشهـد P || ایضاً : ایضاً ایضاً J ؛ — S || ۹ نفسه : — S || لذلک : و لذلک J || ۱۱ الاسرار : الامور SP ||

ص ۱۶۵ ۴ له : لهـم S || ۸ الخلیل: خلیل H || ۹ ذریته : ذریتهما H || فکل : وکل P || ۱۲ علیهـم : علیـه A || علیهم السلام : — P || ۱۳ علیه السلام :— S || العلی : علـی P || ۱۴ رضـی الله عنه : رحمـه الله P || ۱۵ احـدیث : — S || ۱۶ علیه : علیه وعلی آله D ||

ص ۱۶۶ ۶ فتعـذر : فیتعـذر P || ۱۱ لنفسه : بنفسه P || ۱۳ لنفسه : بنفسه P || ۱۴ هو : — P || ۱۵ یشارک : تشارک P ||

ص ۱۶۷ ۱ تلزمه : یلزمه JSP || وجوده : جوده S || ۲ ولایکون ذاته: — S || ۳ تتبع : یتبع P || ۵ تکون : یکون JA || لأن : لان SA || ۶ لها : — J || تتضمن : یتضمن JHA || ۷ الفطن : الفظن D || ۹ اجزاء : — S ||۱۹ خاص : حاصلة P || ۲۳ هنك : — J || برخاستند : برخاسته‌اند P || ۲۴ حتی یشد : لیشد A || ۲۵ فیقتله : ویقتله J || فتك و فتك و : فتك فتك H || منه : — JHSDPA || ۲۶ حـاشیهٔ ۱۶۱ : — P || منه : — JHSDA ||

ص ۱۶۸ ۱ تعین : تعیین P || ۲ الشدید: الشدید و D || ۳ داشت: داشتند D ||

همچنانکه : و همچنانکه J || ۵ لطفیه : لطیفه HSP || ۶ تعین : تعیین P || ۱۳ امکانه : ارکانه S || ۱۹ تعلق : ــ D || ۲۱ رحمهم : رحمه A ||

ص ۱۶۹ ۴ کان : ــ J || ۵ و لکنه : لکنه S || ۱۵ پس : ــ P || ۲۲ باشد : شد P || ۲۳ عالم : عوالم S || ۲۶ بموجب : لموجب A || ۲۷ منه : منه دام‌بره H ||

ص ۱۷۰ ۲ لاجرم: لاجرم شعر JSDA || ۹ آری: آری شعر JSDA || ۱۱ آمد: آید S ||

ص ۱۷۱ ۵ حکمة: کلمة P || ۶ یبین: یتبین H || الحکمة : الکلمة P || ۷ تحصل: یحصل P || ۱۸ علیه : علیه وعلی‌آله D || ۱۹ السلام : الصلوة والسلام D ||

ص ۱۷۲ ۱ الطیمیة : الطیمة J || ۸ تنگیی : تنگی HSP || ترددی : تردد SP || ۱۱ مما : فیما P || ۱۲ من : من‌حیث J || ۱۲ أمر: أمرها P || ۱۳ المتقاد: المنقاد و P || ۲۰ سنذکر: سیذکر A || ۲۳ الناظم: الناظم رباعیه JD ؛ الناظم شعر SA || ۲۷ خواستی: خواستهٔ P ||

ص ۱۷۳ ۱ گفتی : رباعیه‌گفتی J ؛ اخری‌گفتی H ؛ شعر گفتی A || و (دوبار) : ــ P || ۲ ارادت : ارادات SD || ۷ جیثذ : ح JHSDPA || ۹ جیثذ : ح JHSDA || ۱۲ یطلبه : یطلب S || ۲۲ علیهم : علیه A || ۲۶ فهو : هو D ||

ص ۱۷۴ ۱ دوم: دویم J || ۴ حق وشکر : وشکر P || ۵ نفرموده : نفرموده است S || ۱۴ بنیه و : بنیه A || ۱۵ تموتن : تموتون H || ۲۲ کتناها : کتبنا S ||

ص ۱۷۵ ۱ کطریقة : کطریق HS || ۵ آثار هم : ــ J || ۷ حق رعایته : حق رعایته A || عما: بما P || ۹ فقدافلح : فقدافلح A || ۱۳ المقام : القسم S || ۱۶ اجمعین: ــ P || حیث : ــ S || ۱۷ اوامره : امره D || احکامه : احکام S || ۲۱ ای بلاواسطة : ــ P || ۲۲ وهو: وهو A || ۲۵ نقول: یقول A || له: ــ S || ۲۶ والامر بالواسطةقدیخالف: والامربالواسطة قد یخالف A ||

ص ۱۷۶ ۲نگیرد: نگیرد و S || مامور: مأمور به P || است: باشد P || ۵ دیگر: ــ S || ۸ می‌دان : می‌دان شعر SD || ۱۳ بکن : کن P || و : که S || ۱۵ استعداد فعل : فعل J || ۱۷ من مطلقاً قبول آن : من قبول آن مطلقاً D || ۱۸ به آن : زبان S || ۱۹ عبد: ــ J ||

ص ۱۷۷ ۴ مثالیا : ــ D || ۸ هو : ــ H || ۹ حین : ــ J || ۹ ــ ۱۰ النبی صلی الله علیه وسلم : علیه‌السلام P || ۱۰ علیه : علیه وعلی‌آله D || ۱۲ والارض : ــ J || ۱۶ عنهما : عنه P || علیه‌السلام : صلی‌الله علیه وسلم H ؛ صلی‌الله علیه وعلی‌آله وسلم D || ۱۷ صلی‌الله علیه‌وسلم : علیه‌السلام P || ۱۸ علیه‌السلام : صلی‌الله علیه وسلم HD ||

ص ۱۷۸ ۳ قبل : قیل شعر SDA || ۴ تمنعك : یمنعك J || ۶ خورشید : شعر

خورشید *J* || ۸ علیه: علیه‌وعلی‌آله *J* || ۹ دبهم: — *D* || ۱۱ علیه : علیه‌وعلی‌آله *D* || ۱۲ لایدرك: لاتدرك *P* || بها: لها *J* || ۱۵ یدرك به: یدرك *H* || واحد: — *D* || ۲۲ علیه‌السلام: صلی‌الله علیه وعلی‌آله و سلم *D* || ۲۵ خلق : الخلق *P* || فان‌التقدیر : — *J* || ۲۶ منه : منه دام عمره *H* ؛ *P* ه ||

ص ۱۷۹ ۳ تعقل : یعقل *D* || ۴ مقـابلیته : مقابلته *D* || ۵ صفته : صفة *JS* || ۱۰ بما یـوصف : — *P* || به ذلـك : — *S* || ۱۱ یسمی : سمی *JP* || ۱۴ ای : ان *A* || ۱۵ تکشف : یکشف *A* || ۱۶ بها : به *S* || ۱۸ المتغیرة : المتعبرة *D* || ۲۲ قد : قد *P* ||

ص ۱۸۰ ۲ یتمیز: تمیز *P* || ۳ انما قلنا: اما *P* || فان‌الشخص‌الواحد: فان‌الشخص الواحد *A* || ۷ وصورةالاذان‌واحدة : وصورةالاذان واحدة *P* || ۸ و شخص‌آخر: وشخص آخر *A* || ۹ یؤذن‌فیدعوالی‌الله علی‌بصیرة و شخص‌آخر: یؤذن‌فیدعوالی‌الله‌علی‌بصیرةوشخص آخر *A* || ۱۰ یؤذن‌فیدعوالی‌الضلالة : یؤذن فیدعو الی الضلالة *A* || ۱۳ الصور: الصورة *S* || ۱۴ علیه : علیه‌وعلی‌آله *D* || ۱۶ الصور: الصورة *S* || ۲۵ عنه : عنه شعر *JSD* ||

ص ۱۸۱ ۲ القاشی : الکاشی *S* ؛ القاسانی *P* || الله : الله شعـر *JD* ؛ الله تعالی نظم *S* || ۳ و (دوبار) : — *P* || طوفان : طوفان شعـر *A* || ۴ حبال : خیال *P* || ۶ نخمه: (کذا درهمهٔ نسخه‌ها) ||۷ لازم: ملازم *P* || ۹ ندارد: ندارد ع *J* ؛ ندارد مصراع *HD* || ۱۱ دویم: دوم *SPA* || سیم :سیوم *P* || ۱۴ حضرت : — *S* || ۲۳ معنی : معنی *JDA* || ۲۴ آن: آن شعر *JSDA* ||۲۵ وهم او : وهم داو *J* ||

ص ۱۸۲ ۲ دوئی: دوی *P* || ۳ دگرگون: دگرگونه *S* || ۴ آفتابی: آفتاب *DP* ||

ص ۱۸۳ ۷ احد : (کذا درهمهٔ‌نسخه‌ها ودرفکـوك) || ۱۱ دویمش : دومش *PA* || است : — *S* || ۱۴ احدیة : احد *H* ؛ الاحدیة *A* || ۱۵ تسمی: یسمی *A* || ۱۸ ثبت : یثبت *P* || ۱۹ حیثیة : حیثیته *A* ||

ص ۱۸۴ ۱ سیمش: سیومش *SP* ؛ سومش *DA* || که : — *P* || ۲ است و: و *S* || ۴ مستقیم : مستقیم ع *JHD* ؛ مستقیم مصر *S* || ۶ احدیة : احد *J* || ۷ کـه : — *H* || ۸ مربوبات : — *S* || ۱۰ یسلکها: یسلکه *D* || ۱۱ الحق: الله *D* || ۱۳ وانه: وانه وانه *D* || ۱۴ اخباره : اخیاره *J* || التعددات : التعدادات *H* || ۱۵ المتأثرة و : المتأثرة *D* || ۱۶ لسواه : لسواء *H* || ۱۷ الاخذ : الآخذ *H* || ۱۸ منه : منه مدظله *H* || ۱۹ الخـلایـق : الخلائق *H* || ۲۳ اسم عبداً : اسم *P* || ۲۵ پس : — *P* ||

ص ۱۸۵ ۲ لا : — *H* || ۶ او : واما *D* || ۷ علیه : علیه وعلـی‌آلـه *D* || ۱۰ الطرق : الطریق *H* || باعتبار : بمعنی *D* || موصلة : موصلة موصلة *D* || ۱۱ یرتفع : یرفع *D* || ۱۲ مصاحبة: مصاحبته *P* || ۱۵ تعالی: — *P* || ۲۳ ومحیط باطن کل‌شیء: — *S* || تعم... یتم: (کذا درهمهٔ‌نسخه‌ها) || ۲۲ حاشیة ۱۶۷: — *S* || ۲۴— ص ۱۸۷ س ۱۸ : بذ

P || ۲۶ علیه : علیه وعلی‌آله D || ۲۷ الله : الله تعالی J ||

ص۱۸۶ ۲ و : ــ J || ۶ المقرین : والمقرین H || الاحکام : لاحکام D || ۷ بالتکلیف : بالتکلف A || ۱۰ اخــری‌منهم : ــ D || ۱۲ متساو: متساوی H || الاخــر : الاخری J || ۱۵ فنقول : فیقول J || تعالی : ــ HA || ۱۹ واحدة : واحد J || ۲۱ فیه: ــ D || ۲۴ بکل : بکلی J || ۲۵ بینهما : بینها A || ۲۷ طرق : طارف H ؛ طریق A ||

ص ۱۸۷ ۳ خاصة : خاصة P || ۴ فذلك: فلذلك D || ۸ الله : الله P || ۹ قل: ــ P || ۱۰ اناو : و P || ۱۶ الشریفة : الشریف A || ۱۷ الــذاتــی : ــ J || ۲۰ وان وصل الیه‌احدلایکون : ــ H || ۲۱ واصل : فاصل P || ۲۲ علیه : علیه وعلی‌آله D || ۲۴ ونحن : نحن J || ۲۵ فلو : ولو H || یکن : یکن غیره J || صلی‌الله علیه وسلم : ــ P || ۲۶ منه : منه‌مد ظله H ||

ص ۱۸۸ ۵ منقسماً : مقسماً P || ۱۸ چنانچــه : چنانکه S || ۲۰ بعضی (دوبار) : بعض P || ۲۱ ضلالی : ضلال P || ۲۲ عارض : عارضی بود P || گشته بــود : را P || ۲۵ ضلال عارض : ضلال عارضی P ||

ص ۱۸۹ ۱ پس هم : پس P || عارض (دوبار) : عــارضی P || ۲ باشند : باشد S || العرض : العرضی P || ۸ ذوات : ذات P || ۱۳ الاخیر : الاخر P || ۲۴ تخاصم : یخاصم P || ۲۶ حاشیهٔ ۱۶۹ : ــ H || الاحقاب : ــ P ||

ص ۱۹۰ ۲ بشنوند : ــ S || ۹ بگــذرد : بگــذر H || ۱۰ حــذر : حــذر A || احساسی : احساس P || ۱۲ حال: حالت H || ۱۳ رایحه‌ای: رایحه H || ۱۵ فایحه‌ای: فایحه H || ۱۶ تغذیه : تغذبه A || ۱۷ علیه : علیه و علی‌آله D || ۲۱ تعالی : ــ P || در: بر H || ۲۲ با : به P || بعضی : بعض P || ۲۶ الله : الله تعالی S ||

ص ۱۹۱ ۲ نوعین: ــ P || ۴ أوحاجة: وحاجة D || لسابقة : بسابقة P || ۸ الله : الله‌سبحانه A || ۱۰ تتوقف : یتوقف JHA || ۲۳ بقوله: ــ P || ۲۷ منه : منه مدظله H ||

ص ۱۹۲ ۳ وافعاله : ــ D || ۶ تعــالی : سبحانه S || ۷ فیه : فیه A || ۹ ــ ۱۰ الیه‌فانه... النقائص: ــ J || ۱۱ السلام: الصلوة والسلام D || ۱۲ السلام: الصلوة والسلام D || لیس : ــ J || ۱۳ وقایة فیه : وقایة فیه A || ۱۴ ــ ۱۵ فانه ... المحامد : ــ D || ۲۰ را سبحانه: سبحانه را S || ۲۳ خلاصی: خلاص HP || ۲۴ الاتقاء: الوقایة D || وقیته: وقیه HSA || ۲۵ منه : منه بــربره H || ۲۶ حاشیهٔ ۱۷۲ : ــ S || وقایة : الوقایة P || خذوا : خذو H || ۲۷ منه : منه مدظله H ||

ص ۱۹۳ ۳ سبحانه : سبحانه وتعالی JP || ۴ وتعالی: ــ D || ۵ یمکن: ممکن P || بوادی: وادی P || ۶ کند: ــ D || موسوم: موهوم H || گردد: گردد شعر JSA || ۷ حق : خود D || ۹ گفتش : گفت H || و : ــ P || ۱۰ و : ــ H || ۱۲ لــوزینه :

نوزینه P || ۱۵ وافعال : و P|| شده : ــ P || ۱۶ مستتر : مستتر شعر JSDP || ۱۹ تن : رباعیه تن J ؛ شعر تن SP || ۲۳ گم : مثنوی گم JA ؛ شعر گم P || ۲۴ شدم : شدن P ||

ص ۱۹۴ ۳ منه : ــ P || ۴ کلمة : ــ D || ۷ الاسم : اسم P || ۸ و هو : فهو H|| ۱۲ البدء : البداء S || ۱۶ حاشیة ۱۷۳ : ــ J || نسخ : النسخ H || ۱۸ انه: انالله P || ۲۰ للادب : الادب A || قصداً للموافقة : قصد الموافقة A ||

ص ۱۹۵ ۲ بهٖیتحقّق: یتحقق به D || ۳ تشتمل: یشمل A || ۸ تستلزم: یستلزم JA||۹ حاشیهٔ ۱۷۵ : ــ P || ۱۲ بعض : البعض P || ۱۳ حینئذ : ح JHSDPA || منه : منه مدظله H || ۱۴ رضی‌الله عنه : ــ P || ۱۵ یصح : تصح P || ۱۶ واحدین : الواحدین SA||۱۷ ممن: فمن JH || الاثنین : الاثنتین P || ۱۷ــ۱۸ و هو... الثلاثة (درSتکرار شد) ||۱۸ الثلاثة : ثلاثة PA ؛ ثلاثیة H || ۱۹ و : او J || ۲۰ المخصوصة : الخصوصة J||۲۲ منه : منه بربره H || ۲۴ امور : ــ P || هو : ــ P ||

ص ۱۹۶ ۸ تکوینه : تکونه P || ۱۲ الثلاثیة : الثلاثة P || ۱۳ شیئیته : شیئیة JP|| ۱۵ التکون: التکوین HD || ۲۰ المفرد : الفرد P || ۲۱ یتکرر: بتکرر P|| فی‌المعنی:ــ P || ۲۵ منه : منه بربره H || ۲۷ منه : منه مدظله H ||

ص ۱۹۷ ۳ العالم : العلم J ||

ص ۱۹۸ ۴ التشعیب : التشعب P || ۶ و شعیباً : ــ H || و بالجملة : فبالجملة S || ۸ الخلقة : الخلقیة H || ۱۵ جمع : جمیع SP || هذه : هذا S || ۱۶ تتوزع : یتوزع JSDPA || ۱۷ یأتی : یأتیه S ||

ص ۱۹۹ ۱ قیل : قیل شعر JSA || ۶ شد (دوبار) : باشد P || ۸ به الله: ــ S || ۹ است : است شعر JA ؛ است نظم S || ۱۵ علیه : علیة وعلی‌آله D || قسعة : وسعه D || ۱۶ مرتبتا : مرتبتاً A || ۱۸ تقلبی : تقلبه D || ۱۹ کسعه : کسعة J || ۲۰ تفصیله : تفصبلیة P || ۲۱ یسع: تسع SDA || نفسه: نفساً H || ۲۲ سبحانه و : ــ A || ۲۵ مطلقاً : ــS || ۲۶ و هم مرحوم : هم مرحوم H ||

ص ۲۰۰ ۱ او : ــP ؛ اوع JSD ؛ او مصراع H || ۴ ــ ۵ عالم همه ... از وی نمود : ــ D || ۷ کثرت : کثرت شعر J || ۱۳ مواجه : یواجه P || ۱۴ جهته : جهة J || ۱۹ تلیها : یلیها P || ۲۲ کتبینا : کتبینا محمد P || علیه : علیه و علی آله D || ۲۳ و مرتبة : ــ S ||

ص ۲۰۱ ۲ الحدیث : ــS || ۷ علی نوعین (کذا در همهٔ نسخه‌ها ؛ اما در فکوك و در ۳/۲۸ ، جائی که جامی همین عبارت را آورده است ، «علی نحوین» آمده است ، و از قرینهٔ س ۱۴ پائین نیز می‌توان نتیجه‌گرفت که «علی نحوین» صحیح‌تر است) || ۱۰ــ۱۱ فعلمه سبحانه ... کل متعقل : ــ D || ۱۰ سبحانه : سبحانه بذاته P || ۱۶ یشمل :

يشتمل D || ۱۹ حيث : ـ H || ۲۱ الكامنة : الكاملة D || ۲۵ احكامهما : احكامها J ||

ص ۲۰۲ ۳ المنشعبة : المتشعبة S || ۴ عليه : عليه وعلـى‌آله D || ۱۵ منه : ـ S || ۱۷ المطلق : ـ S || ۱۹ و خصوص ... استعداداتهم : ـ A || ۲۰ تكون : يكون JHA || ۲۲ يحصل : تحصل H || ۲۳ حاشية ۱۸۰ : ـ P || اى جان : جانا A || ۲۴ آينه : آئينه JHD || ۲۵ آئينه : آينه DA || ۲۶ آينه : آئينه D || كمـال : جمال D || ۲۷ منه : ـ HS ||

ص ۲۰۳ ۲ الجزئية : الجزوية JHSDA || ۴ خصوصه : خصوصية P || السراج : انشراح P || ۶ حضرة : ـ S || ۸ فيقبل : فتقبل H || بمرائيه و مجاليه : بمراتبه و محسالته P|| ۱۱ اعتقادات است: استعدادات است D || واعتقادات: ـ S || ۱۲ و استعدادات جزئية وجوديه : ـ P || ۱۶ جزئيه : جزويه H || درجاتها : درجاتها بعضـى S || ۱۷ جزويات : جزئيات P || ۲۰ ديگر : ديگرى P || ۲۵ اطلاق كرده باشد او را : او را اطلاق كرده باشد D || ۲۶ تقيد: تقييد H ||

ص ۲۰۴ ۱ او نكند:نكند P || ۳ و: ـ S|| واقف: ـ D || كند : كند شعر J || ۶ تنوير: تقرير P || ۹ كما يتقلب : كما تتقلب J || ۱۰ القلب :ـ H ؛ القلوب D || ۱۱ أى القرآن:ـD؛ أى‌فى‌القرآن P || ۱۵ و تقلبه: فى تقلبه S || ۱۶ عليه : عليه الصلوة و D || ۱۷ فافهم : فافهم ذلك P؛ فافهم A || ۱۸ حاشية ۱۸۱ : ـ HP || ۱۹ هو : تو J || ۲۰ منه : ـ S || ۲۱ حاشية ۱۸۲ : ـ P || ۲۴ عشق : عشقت S ؛ عقل A || ۲۵ منه : ـ HSD ||

ص ۲۰۵ ۳ و قلبه : ـ P || ۸ تنافى : ينافى JH || هذا : ـ P || ۱۰ التقييدى :ـ P || ۱۳ ابداً : ـ P || ۱۵ حاشية ۱۸۳ :ـ P || ۱۷ منه : ـ HS ||

ص ۲۰۶ ۱۰ لوط : لوط عليه‌السلام S || ۱۱ لـى : ـ S || ۱۳ ما : ـ D || ۱۵ منه : ـ H || ۱۶ حاشية ۱۸۵ : ـ P || ۱۷ منى : ـ S ||

ص ۲۰۷ ۲ الاحتلام: الاختلام H || ۴ و شية : و شيبة H || حالكم : اجالكم S || ۵ ارباب : ارباب A || ۷ بحسب مفهومها: بحسب مفهومهما P || أى:ـ A || الى: ـ H || الى مفهومها : الى مفهومهما P || ۸ ارباب : ارباب A || تقتضى : يقتضى JA || ۱۲ ترده: تردده H || الذى : ـ S || ۱۳ تلحقه : يلحقه JHPA || فيرجع : فيرجعه P || ۱۸ الى:ـ S || ۱۹ از : ـ S || ۲۰ ضعف : ضعيف J || ۲۲ اوست : اوست شعر JSPA || ۲۴ و غير مخلقة : ـ D || ۲۵ أوتامة : أى تامة D || منه : منه مدظله H ||

ص ۲۰۸ ۳ كند : كند شعر JSDA ؛ كند رباعيه P || ۷ كـه : ـ J || ۸ و با : با S || ۱۲ جمعيت : ـ P || ۱۳ جبلى : جبلى شعـر JSDA || ۱۸ دوم : دويم HD || ۲۰ وجود : و وجود P || ۲۲ الكامل العارف : العارف الكامل S || ۲۴يقتضى : تقتضى H ||

ص ۲۰۹ ۱ العبدانية : العبدية S || ۳ و ظهوره : فظهوره H || ۶ التسخير: التسخر

P || ۷ التدبير : التدبير شعر JSDP || ۸ بگو: ــS || ۱۰ بروناد: نثار او P || ۱۲ کار: شعرکار JA || ۱۳ من نظری : من نظــرم P || ۱۴ وللذلك : فلذلك D || ۱۶ ألتجــیء : التجاء JHSDA || ۱۹ مشیراً : یشیر D || ۲۳ اباه : ــ P || ۲۴ الضعف : لضعف P || ۲۵ حاشیهٔ ۱۸۶ : ــ SP (در H این حــاشیه در برگه بعد تکرار شده است) || ۲۷ منه:ــ JHD ||

ص ۲۱۰ ۱ بحسب الباطن : بحسب الباطن P || هوالحق سبحانه مدبره : هوالحق سبحانه مدبره A || ۲ مربیه : مربیه A || ۹ الموفق : الموفق و هوالمعین P ||

ص ۲۱۱ ۵ تقتضی : یقتضی JA || ۱۲ تتغیر : یتغیر J || تقبل : یقبل JH || الجمل: الحول P || ۱۹ فکان : وکان P || عزیر : عزیز A ||

ص ۲۱۲ ۲ فاظهر : فاظهره S || صور : صورة S || ۴ العزیریة : العزیزیة A || ۱۰ به: به HSD || ۱۱ استعداداتها: استعدادتها H || ۱۶ عزیر:عزیزA || ۱۷ التحلیل: التحلل P || ۱۹ لعــود : ــ P || ۲۰ أخر : آخــر A || ۲۱ منه : منــه مدظله H || ۲۲ حــاشیهٔ ۱۸۸ : ــ JP || ۲۳ منه : منه مدظله H || ۲۵ متطابقین : مطابقین J||۲۶ هیأة : هیأته A|| ۲۷ منه : منه مدظله H ||

ص ۲۱۳ ۲ یجعلهم : یجعله D || ۴ العینیة : الغیبیة S || ۷ سبحانه : تعالــی P || ۸ الافاضة : الاضافة H || ۱۰ اعلم:واعلم P || ۱۱ وکل نبی ولی : وکل نبی ولی A || ۱۲ الرحمن : الله P || ۱۸ بقولــه : بقولــه شعر PA || ۲۴ فعیلیست : فعیل است P || فاعل : فاعل است D ||

ص ۲۱۴ ۵ را : ــ H || فانی : ــ D || یابد : یابد مصراع H ؛ یابد ع S ؛ یابد مصرع P || ۸ و : ــ J || ۱۰ بعضی از : بعضی SP || ۱۴ الیك : ــ S ||

ص ۲۱۵ ۵ لا : الا P || جعل : جعلك H || ۱۰ لختم : بختم S || ۱۱ رحمانــی : الرحمانی H || ۱۳ آثارها : مآثرها S || ۱۴ ولکن ... الشیء : ولکن ... الشیء P || و سرت : سرت D || ۱۷ اذا : اذا A ||

ص ۲۱۶ ۷ خاص : ــ S || ۹ به اعتدال باشد : باشد به اعتدال P || ۱۰ اکثرش: اکثر P || ۱۵ التقید : التقیید P || ۱۶ فیه أو : أو D || ۱۷ تری : یری A || أن : ــ P|| ۲۳ سببه : سبب A || استعداد المزاج:استعــداد المــزاج A || ۲۴ لنسب : نسب P || ۲۵ الیعار : الیعاء P || ۲۶ حــاشیهٔ ۱۹۰ : ــ A || بضم : الرغاء بضم P || المعجمة : معجمة H || منه : ــ HDP ||

ص ۲۱۷ ۳ مرتبه‌ای : مرتبه H || ۷ قمر : ــ S || ۱۲ حاشیهٔ ۱۹۱ : ــ A || بضم: الثواج بضم P || المثلثة : المثلثة والجیم H || منه : ــ P || ۱۳ بضم : الیعار بضم HA ؛ الیعاء بضم P || منه : ــDP || ۱۴مؤید : المؤید H || ۱۵ جبرئیل : جبرئیل علیه‌السلام J||

یختص : یحفظ P || ۱۶ علـم : علیه J || کلام : کلام کلام H || ۱۷ المستوفز : المستوفیر H ؛ المستوفزة P || فلك: الفلك A || الذی :ـ P || ۱۸ المثل : المثال A || وفی‌هذاالفلك مقام جبرئیل : ــ P || مقام : ــ S || ۱۹ یجاوزه : یتجاوزه P || منه : منه مد ظله H ||

ص ۲۱۸ ۳ حکمهما : حکمها DP || ۹ تنوص : یغوص HSPA || له فیه : فیه P || ۱۰ هذا من : هذا P || ۱۱ طبائعهما : طبائعها H || ۱۴ له : ــ P || یشاء : تشاء A || ۱۸ بلقیس : بلقیس D || علیه‌السلام : ــ D ||

ص ۲۱۹ ۱ مجانسة : مجانسته A || ۲ فی : فـی A || القاه : القـا H || ۳ کتاب : لکتاب D || ۴ انه : انه HA || ای : ــ S || من سلیمان : من‌سلیمان HA || ۵ وانه: وانه A || ۵ـ۶ بسم‌الله ... مسلمین : بسم‌الله ... مسلمین HA || ۱۰ علی اسمه : اسمه J || ۱۱ مهابته : مهابـة J || ۱۶ مضمـون آنش : مضمـونش P || ۱۸ آورد و : آورد H || ۲۱ عادات : عادات شعر JD ؛ عادت شعر S ؛ عادات مثنوی P || ۲۵ علیه : علیه وعلی آله D || ۲۶ کرد : گرفت PA || ۲۷ آورد : آورد شعر SA ||

ص ۲۲۰ ۲ـ۷ وماظهرآصف ... الاقتدار : ومـاظهر آصف ... الاقتـدار A || ۲ ظهر : اظهر D || ۵ الذی : الذین P || ۶ وملکه : ــ J || اذ : اذا H || ۱۰ التصرف :ــ P || ۱۱ بخلع : لخلع J || ۱۶ مکانه : مکان H || ۱۹ شد : شده H ||

ص ۲۲۱ ۸ تزال تتجـدد : یزال یتجـدد HSDA || ۲۰ صسود : صـو H || ۲۱ خواهد: خواهدکه H || ۲۴موجها : موجهای H || ۲۵ و : ــ A || ۲۷ منه: منه مدظله H ||

ص ۲۲۲ ۱ اعلی : ــ D || ۵ یغلب : تغلب D || ۱۰ تقوم : یقـوم J || ۱۴ درآن واحد پس : ــ P || ۱۸ شده : ــ P || ۱۹ علیه‌السلام : ــ P || بود : بود شعر JA ؛ بـود رباعیه S || ۲۱ شد زنده : شد پرنده P ||

ص ۲۲۳ ۲ فنیه : ففیه DPA || ۳ عـالمة : عاملـة J || بتجدید الخلق : بتجدیـد الخلـق A || ۵ متغایـرین : المتغایرین H || ۷ الحقیقة : العین P || ۹ـ۱۰ ماء فکشفت ... کما أن‌العرش : ــ D || ۹ ساقیها : ساقها P || فما : ولما H || ۲۰ أهکذا : هکـذا P || ۲۳ قدومها : قدوم بلقیس P || له : لها P || ۲۵ فیه : له P || منه : منه بربره H ||

ص ۲۲۴ ۱ کله : کلـه P || متغیر : متغیراً H || ۴ التغیـرات : التعینات P || ۱۰ مکرر : متکرر P || تجل : تجلی S || یعطی : تعطی H || ۱۳ التجدد : لتجـدد S || ۲۰ تجل : تجلی S || ۲۲ منه : ــ H || ۲۵ نعمك : نعمتك SP || منه : منه مد ظله H ||

ص ۲۲۵ ۱ وروده : وجوده P || ۲ یـوهم : تـوهم S || التقید : التقیید S || ۱۸ راهنمائی : راهنمای D || مخلوقـات : به مخلوقات P || شده : شد D || ۲۲ ذره‌ای : ذره JHS || از: ازذرات S || ۲۳ وجودی : وجود D || ۲۶ یك : تك J ||

ص ۲۲۶ ۱ که : که شعر JHS || ۵ وانچه : وانکه S || ۶ آنکه : شعرآنکه A ||

۸ و چون : چون *H* || ۱۱ تا بریك وتیره : تاریك وتیره *SD* || بدو : بده *JDPA* || ۱۳ ایجادی : ایجاد *P* || فلحظه : به لحظه *P* || ۱۶ بعضی : بعض *P* || نمایشش : نمایش *S*|| ۱۷ یك : ــ *S* || ۱۸ بــه غلط نینداخت : درغلط نباید انداخت *P* || نینداخت : نینداحت شعر *SA* || ۲۳ تعالی: سبحانه *S* || ۲۵ منقطع نیست: منقطع نمی‌شود *S* || ۲۶ من‌خلق : ــ *S* || منه : منه‌مدظله *H* ||

ص ۲۲۷ ۴ دوآن : روان *P* || ۵ وانکــه : وانچــه *H* ||هست : هست و *HS* || ۶ ایست (دوبار) : است *P* || بر : سر *D* || ۱۳ ثری : یری *HP* || ۱۴ علیه : علیه وعلی‌آله *D* || ۱۶ علیه : علیه وعلی آله *D* || ۱۷ الظفر علیه : الظفر *HS* || الله علیه : اللّه‌علیه و علی آلــه *D* || ۲۱ می : من *S* || ۲۲ مدینه : مدینه بــه او بــازی کنند *P* || ۲۳ سلیمان را : سلیمان را علیه‌السلام *J* || ۲۶ علیه : علیه وعلی‌آله *D* || ۲۷ حاشیهٔ ۱۹۹ :ــ *PA* ||

ص ۲۲۸ ۱ گــردانید : گردانید و *S* || دریافتیم : دریافتم *H* || ۴ او : ــ *S* || ۵ مثنوی ولد رحمه‌الله : پس *P* || ۸ رنجوری : رنجود *S* || دوائی:دوای *JHDA* || ۹ قدر : قدری *P* || ۱۳ ایشان : انسان *S*؛ ــ *D* || ۱۴ که حق : کــه *J* || بعضی : بعض *P* || ۱۵ بعضی : بعض *P* || باشد : بــاشد شعر *JS* ؛ باشد مثنوی *P*|| ۱۶ یکی دو: یك ودو *P* || افراشت : برداشت *H* || ۲۰ گر : که *S* || ۲۱ و :ــ *HP* || خاست: خواست *J* || ۲۲ و او : او*H* || ۲۳شود : بود *H* || ۲۴ سبحانه : سبحانه وتعالی *P* || ۲۵ الی : ای *JDA* || || علیه : علیه وعلی‌آله *D*|| ۲۶ ما قام: فاقام *J* || منه : منه مد ظله *H*||

ص ۲۲۹ ۱آب : ــ *H*||۳ تسخیر : فتسخیر *P* || فضل (بــا تشدید) : فضل (بدون تشدید) *DP* || ۷ من:هومن *S* || ۱۲ تنفعل : ینفعل *H* || لهمم : لهم *J* || ۲۱ اختصاصاً : اختصا *H* || ۲۶علیها:ــ*H*||

ص ۲۳۰ ۳ فیماطلب : ــ *P* || ۴ عن : من *P* ||

ص ۲۳۱ ۶ انا : وانا *H* ||۸ الحکمة : الحکم *P* || ۱۲ قالا : قال *A* || ۱۹ حاشیهٔ ۲۰۱ : ــ *SA* || الاتیة : الاثنینیة *P* || ۲۰ منه : منه مدظله *H*||

ص ۲۳۲ ۳ التسخیر : ــ *P* || ۴ لا : ــ *H* || اعم: اعظم *P*|| ۷ التحجیر : التحجر *P*|| ۱۲ تکونان : یکونان *JHD* || الالهی : ــ *D* ||۱۳ ثواباًعن: ثواباً من *S* || تکونان: یکون *H* || ۱۴ تحصلان : یحصلان *JHA* || ۱۵ النظر الفکــری : النظر والفکر *P* || ۱۶ تحصلان : یحصلان *JHDA* || ۱۸ تکامل : یکامل *J* || ۲۰ حاشیهٔ ۲۰۲ : ــ *P* || ۲۱علیه: علیه وعلی‌آله *D* ||۲۳ علیه : علیه وعلی‌آله *D* || ۲۴ ولانبی : ولایتی *J* ||

ص ۲۳۳ ۲ یدعوهم : تدعوهم *J* || ۶ علیه : علیه وعلی‌آله *D* || ثابتة : ــ *J*؛ ثابتة و *H* || ۷ علیه: علیه‌وعلی‌آله *D* || ۹ الاختصاص : الاخلاص *J*|| ۱۱ تشریع‌لانفی: تشریع‌لا حق غیرهم *H* || غیرهم : غیرهم *D* || ۱۲ تعقل : یعقل *H* || ۱۳ وقفتم : واقهم *S* || الله: ــ *D*||

۱۴ غیره : غیرها A || ۲۱ مع : ـ A || لهذا : بهذا H || ۲۳ باکتساب: باللسان J|| في: في كتاب D || ۲۴ منه : منه مدظله H ||

ص ۲۳۴ ۲ منهم : ـ P || شکوراً : شکور P || ۹ بعضی : بعض P || ۱۱ معرفة : ومعرفة P || ۱۴ علیه: علیه وعلی آله D || ۱۶ اکثر : ـ P || یترتب : تترتب D ؛ تـرتب P || علیهما : علیها P || ۲۱ فیه : به S || یقابلها : یقابلهما H||

ص ۲۳۵ ۲ علی الاسلاف : علی علی الاسلاف H || ۳ المعاوضة : المعارضة P ||۶ الذی:ـ P||کلف :کلفه P ||۱۰علیه :علیه و علی آله D ||۱۱اقصر : اقصره P || ۱۲ حاشیهٔ ۲۰۳ : ـ P || علیه : علیه وعلی آله D || ۱۳ یکون : تکون J || ۱۴ منه: منه مدظله H || ۱۵ حاشیهٔ ۲۰۴ : ـ P || ۱۶ فانما : فان J || ۱۷ قد قررنا : قررنا J ؛ قدقدرنا HD || علیه : علیه و علی آله D || ۱۹ لك الله (کذا در متن صحیح است):لـك J || ۲۰ فکما : وکما J ||

ص ۲۳۶ ۱ علیه : علیه وعلی آله D || ۲ و قوله:وقوله HPA ؛ قوله S || ۵ ـ ۶ و الشکور المتبرع . . . الشکور المکلف (در A تکـرار شد) || مـن (۲ بار) : عن P || ۸ شخصی: شخص P||۱۰حکم : ـ P || ۲۱ علیه : علیه‌وعلی آله D || ۲۴منه : منه‌مدظله H ||

ص ۲۳۷ ۱ علیه‌السلام: ـ P || ۲ والامامة : والامامة A || ۷ و غیره: وغیره A || لیس‌کذلك:لیس کذلك A || ۱۰ ذکرها : ذکرنا D || ۱۳ ولم یقل ... خلیفة (در J تکرار شد) || ۱۴ عین : نوعین J || الله : الله تم P || ۲۲ آدم : الادم D || محاجة : محاججة P|| ۲۵ الکفرة: الکفر H || ۲۶ وجعل : ـ S||

ص ۲۳۸ ۲و: ـ H|| ۱۱ علیه: علیه‌وعلی آله D||۱۲ تسع : تسعة D||۱۸محکومین: محکومتین P || ۲۱کله : ـ D||۲۲ هذا : ـ P || ۲۳ ایثاثها : اثباتها P || ۲۴ ـ ۲۵علی درجات ... التصرف : ـ S || ۲۴ وهب : ذهب D ||

ص ۲۳۹ ۲ ترجیع: وترجیع P || ۴ـ۵ أی بموافقة... بالموافقة(دردD تکرارشد)|| ۱۰التأثر : التأثیر P || غلو : علو PA||علی : عن S || ۱۲ یقرب : تقرب H||۱۴ والطیر: ـ D|| ۱۶ تسلطه : تسلط J || ۲۱ السماء : السماء والارض S ؛ السموات P || صلی‌الله : صلی‌الله صلی‌الله S || علیه : علیه وعلی آله D || ۲۲ منه : منه مدظله H ||

ص ۲۴۰ ۴ الکلمةالیونسیة :کلمةیونسیة P||۵عنه:عند P || ألبت: ألمت P || ۸قال: قال‌الله P|| وکذلك: فکذلك H|| ۱۰ المصنف: المص JHSDA ||۱۳ـ۱۵ له‌علی . . . فك‌الختوم : ـ D || ۱۸ صلی‌الله علیه وسلم : علیه‌السلام P || علیه : علیه وعلی آله D || ۱۹ السماء : الاسماء J||

ص ۲۴۱ ۳ أممهم : هممهم P || ۴ السماء : الاسماء H || والسموات : ـ D || ۵ هذا : هذه D || ۶ قلب میکائیل : میکائیل P || ۱۲مرتبته : برکته D || ۱۶ قال: قال‌الله P||

۱۷ وذلك : وذلك A || ۱۸ لغضبه : لغضبه A || فيه : فيه A || ۱۹ اقاموا : قاموا D || كفرهم : ـ D || ۲۱ عنهم : عليهم D ||

ص ۲۴۲ ۳ توانستي: توانستي شعر JSPA || ۷ أي : أي أن P || نضيق : يضيق JH || ۸ سبحانه : تعالى P || ۱۱ أنبت : انه‌انبت P || ۱۲ اى : الى A || ۱۳ الاخرج : الاخــرج A || الحوت : حوت P || ۲۳ قــلس : قدس‌الله P || ۲۷ تقيداً: تقيدأ P ||

ص ۲۴۳ ۱ كالارواح : الارواح D || ۳ هي : ـ S || ۱۳ الوقت الواحد (كذادر متن صحيح است) : الواحد P || ۱۴ أكسبتها : اكتسبتها SA || كهى : كهن P || ۱۶وما: ما P || ۱۷أنوار : أنوارها D || ۱۸ حافظة : حافظ D || ۲۱ و اذا : فاذا P || ۲۶مثال: مثل A || عالم : العالم H||

ص ۲۴۴ ۱فظن : وظن JHP||۲المدبرة:مدبرةP || ۳ تعالي:ـP || أرسلناه: أرسلنا P|| ۹ تنحل : ينحل P || فارقتها : فارقها P || ۱۰ الاخراوية : (كذا در همهٔ نسخه‌ها و در فكوك) || النبي: ـ P || عليه : عليه وعلى آله D || ۱۱ الأنبياء : الانبياء عليهم‌السلام J||

ص ۲۴۵ ۴ الغيبية : ـ D || ۱۰ حاشيهٔ ۲۰۶ : ـ D || سمي : تسمي P || حكمته: حكمة JH || اموره : الامور J || ۱۱ تظهر : يظهر P || ۱۲ حينئذ : ح (همهٔ نسخ) || ۱۵ حينئذ :ح (همهٔ‌نسخ) || تأمل : ـ J || منه : منه يريره H || ۱۶ حاشيهٔ ۲۰۷ : ـ D || ۱۷ هواسم : هم اسم H || ۱۸ صحاح : ـ P || منه :ـ HS||

ص ۲۴۶ ۳ التي : ـ S || بهاالله : الله بها P || صبر : الضر P || ۴ يأتي : يأتي‌به HP || اختباره : اختياره JD || ۵ تمني : تمني مــن‌الفود H || ۶ الديار : الدار P || ۹ غيبته : غيبة J؛ غيبية A || ۱۲ الضــر : ـ P || ۱۵ الشياطين : الشيطــان P || ۱۹ ادخــر : ادخــره S || لــه : ـ J || ۲۲ حــاشيهٔ ۲۰۸ : ـ D || ۲۴ القوى : التقوى J || ۲۷ منه : منــه مد ظله H ||

ص ۲۴۷ ۱ رفع: دفع S || ۵ و : و A || ۱۶ تستلزم : يستلزم JDA || ۱۷ تستلزم: يستلزم JSDA || ۲۱ به : ـ S || ۲۵ رفع : دفع P || ۲۷ في : ـ P||

ص ۲۴۸ ۳ تالد : مى‌نالد H || ۴ نالید : بنالید H ||۶ القارضية : ـ S|| ناظمها: ناظمهاشعر JS || ۱۲ناتمامیست:ناتمامیست شعر S|| ۱۶ که :که شعر JS || ۱۷ فاختبرني: فاختبرني P || ۲۰ الكذاب : الكــذاب شعر S || ۲۳ عن‌امربه : عن امر ربه A || بقوله : بقول H ؛ لقول P || ۲۴ ربه : ربه P || آلامه : آلامه P؛ آلامه A ||

ص ۲۴۹ ۱ بها : بها D || ۴ اذ : اذا A || ۱۲ بریء: برأ P || ۱۶ وفي... ذكرى لنا (در J تكرارشد) || ۱۷ بالنسبة الى : الى P || ۱۹ بریء (دو بار) : برأ JHSDA || ۲۰ تنبع : ينبع P || ۲۲ بــارد : ـ S || ۲۳ اى : الــى J || الدافــع : والدافع S ||

۲۴ فتغتسل : فيغتسل J || ۲۵ منه : منه مدظله H || ۲۶ حاشية ۲۱۰ : ــ P || حلفه : خلفه J ||

ص ۲۵۰ ۱ حزمة : جزمة A || ۲ لحسن : بحسن P|| ۳ لتميز : لتميز J || ۵ عليه : عليه وعلى آله D || ۷ تسجد : يسجد JA || الذاهبة : الواهبة J || ۸ لها: لهذا J || يتعلق (كذا درتمام نسخ. در تاويلات : متعلق) || ۱۶ او: و S || ۲۰ بالاقتصار: بالاقتضاء J||۲۲ السلام: الصلوة والسلام H || بعثت : بعثه A || ۲۳ منه : منه مدظله H || ۲۵ منه : ــ H||

ص ۲۵۱ ۱ صلى الله عليه وسلم : عليه السلام P || ۲ اليها : اليه SD ؛ اليهم P || ۴ الحالف : الخالف H || ۵ قبل : ــ S || ۷ حلف : خلف H || ۸ للحالف : للخالف H || ۹ الحالف (دو بار) : الخالف H || ۱۱ حفظه : حفظ D|| ۱۲ باقى : مافى D || ۱۳ تخرب : يخرب JHA || ۱۶ الحالف : الخالف H || ۱۷ و مثوبة : ــ S || ۱۸ او: و P || ۲۱ البلايا : البلا H || تلحق : يلحق J || ۲۴ به : ــ P||

ص ۲۵۲ ۷ و : ــ H || يتمحض : يتمحص JHA || ۱۱ الله : ــ S || ۱۱ ــ ۱۲ وحبس النفس : ــ D || ۱۴ فحصل : فيحصل P || ۱۸ و ما ابتلى به : ــ D || ۲۵ يكون: تكون H ||

ص ۲۵۴ ۵ الجلائية : الجلالية S || ۶ وكان:كان D || ۷ به : ــ P || مظهر اللاولية: مظهرالاولية JP || ۱۳ ايست : آيست H || ۱۷ وحدة : حد D||

ص ۲۵۵ ۶ تستلزم : يستلزم JHA || ۱۵ همةأبيه : همة أبيه A || ۱۷ حال : حال D|| ۲۱ احوالها : احواله D || ۲۲ يكون: يكون يكون D || ۲۴ فليخيل: فليتخيل P || ۲۷ ان : وان P ||

ص ۲۵۶ ۲ الوالدان : الولدان J || يتخيلانها : يتخيلا بها J ||

ص ۲۵۷ ۹ قوة: ــ P || عالم الخلق : علم الخلق J || فلتذكر : فليتذكر JHDA || ۱۱ تيسر : ييسر J || ۱۴ تعالى : ــ P || قال ربك : ربك S||

ص ۲۵۸ ۲ عليه السلام: ــ P || بمعنى : يعنى H || ۳ صلاحه : صلاحية P || ۴ له: ــ S || فداءه : نداء S || ۵ فانتج : فانتج A ||۷ من: عن P || ۱۰ اللواقح : اللواقح D|| ۱۶ صفاتها : صفات P || ۱۷ اياها : ــ P||

ص ۲۵۹ ۳ الالياسية : ــ H || ۵ جسمانيته : جسمانية JP || ۱۱ آلاته : الآية J|| ۱۲ المشهود للامر : الامر المشهود P || ۱۴ فى مشاهده ... السلام: ــ D|| عليه السلام : ــ P || ۱۶ قراءة: قراء P|| ۱۷ منه : منه سلمه الله H||

ص ۲۶۰ ۳ أتدعون بعلاً و تذرون : أتدعون بعلاوتذرون H || ۴ من: ما H|| ۷ الناس: الياس P || ۹ الخليقة:الخلقية A || ۱۳ الايجاد : التقدير J || ۱۳ــ ۱۴ والماهية: ــ S || ۱۴ يقتطع : يقطع P || ۱۵ بقطع : يقطع S || ۱۸ التنزيه : التربية P || عالم :

مقام P || ۱۹ علیه‌السلام : ــ P||۲۱ علیه : علیهما P || ۲۳ وألبسه: ألبسه H || ۲۴ سمائیاً سماویاً P || ۲۵ الجوزی : جوزیP || منه : منه سلمه‌الله H||

ص ۲۶۱ ۱ ست: ستة D|| ۳ الله علیه: الله‌علیه وعلی‌آله D || ۴ صلی‌الله‌علیه‌وسلم: علیه‌السلام P || ۵ حقیته: حقیقةH || ۶ و فیها : ــ S ||۷ المتمثلة : الممثلة S || ۱۱ذری: ذوی S || آلاته : الآیة J|| قواه : قواهاP||

ص ۲۶۲ ۴ السلام: الصلوة و السلام D || ۵ بحضور : بحصول D || ۶ صلی‌الله علیه وسلم : علیه‌السلام P || ۱۱ ای الحکمة : ای‌الحکمة A || ۱۲ تستلزم : یستلزم JDA || ۱۳ لانه : لأنه J || ۱۷ حاشیة ۲۱۴ : ــ SP || ۱۸ المسیب : المسبت H || ۱۹ منه : منه مدظله H ||

ص ۲۶۳ ۲ قال : قال‌الله P || ۹ عن‌ما : عما P || مثل : مثل P || ۱۲ نفسه : نفسه A || ۱۳ الغیر المرضیة : المرضیة الغیــر المرضیة S || ۱۴ و : و PA || جوامع الخیر : جوامع‌الخیر A || ۱۵ قال : قــال‌الله P || تعالی : ــ S || ۱۷ حاشیة ۲۱۵ : ــ S || ۱۸ مــن : ــ D || منه : منه برمسره H || ۱۹ حکمة : حکم D || ۲۰ حدیدته : حدیدیة A || حکمت :حکمته A || ۲۱ حکمت : حکمته A || منعته : منعه J ؛ منعت HSDA || مما : ما P ||

ص ۲۶۴ ۶ جاعلك : جاعلH || ۸ اذا : و اذا S|| فنقول : فیقول JA || ۱۰ اولی: الی J ؛ اولوا S || ۱۱ فأولو : فالوا J ؛ قالوا H؛ فاولوا SP || ارسلوا : ارسل P||۱۲ ابوا : ابوه P || ۱۳ الله‌علیه : الله‌علیه وعلی‌آله D || ۱۴ ما : ان S || ۱۵ قوله : قوله تم P || و قل : قل JS || ۱۶ ذلك : ــ J || الحال : ــ P || ۱۸ و اقتلوهم : و واقتلوهم D || منه : منه مد ظله H||

ص ۲۶۵ ۱ الخلافة : الخلافة له D|| ۶ لمحمد : لمحمد P || ۷ علیه : علیه‌وعلی‌آله D || ۸ و الاقطاب : الاقطاب P || علیه : علیه وعلی‌آله D ||۹ و خلیفة : خلیفة P || ۱۱ الولی : الولی P || ۱۵ لله (کذا در متن صحیح است) : اللهJ|| ما یأخذ: ما یأخذه P|| ۱۷ و یقول . . . الله: ــ P || قال : ــ H || الاولیاء : الاولیاءلی J || ۱۸ صلی‌الله علیه و سلم: علیه‌السلامP || علیه : علیه وعلی‌آله D||۱۹ علیه : علیه و علی آلــه D || ۱۹ ــ ۲۰ صلی‌الله علیه وسلم : علیه‌السلام P || ۲۰ صلی‌الله علیه وسلم : علیه السلام P || علیه : علیه و علی آله D || ۲۱ انه : ــ P || ۲۳ بمقامه و الانصاف : بمقام الاقطاب P || الانصاف: الاتصاف S || صلی‌الله علیه وسلم : علیه‌السلام P || علیه : علیه و علی آلــه D || ۲۵ آخــرین : اخری P ||

ص ۲۶۶ ۳ کذی : کذا D || ۴ آخر : ــ H || ۶ وراثته : لوراثته P || ۷ ذلك: ذلك P || ۸ مثلا : ــ S || ۱۰ تکون: یکون JSPA || ۱۱ و : ــ HA || ۱۳ علیه: علیه

وعلی‌آله *D* || ۱۴ علیه : علیه وعلی‌آلـه *D* || ۱۵ بنا: بناء *A*||۱۶علیه : علیه‌وعلی آله *D*|| ۱۸ بنی‌اسرائیل : شهداء علی‌الناس *S* || و : ــ *H* || ۲۰ علیهم‌السلام : ــ *P* || فاصرف: فاصرفوا *H* || ۲۱ منه :منه مد ظله *H* || ۲۳ عنهمـا : منهما*P* || الله : الله تع *P* || ۲۴ الحال : للحـال *A* || منـه : منـه مدظله *H* ||

ص ۲۶۷ ۶ تعالی : سبحانه *P* || ۱۱ السلام : الصلوة والسلام *D* || ۱۲ الاولیاء : الانبیاء *D* || العلوم : العلم *J* || ۲۰ علیه : علیه وعلی‌آله *D* || ۲۴ وراثة : وارثة *J*|| ۲۵ مقامه : مقامة *A* || ۲۷ علیه: علیه وعلی‌آله *D*||

ص ۲۶۸ ۱۰ فعلم : فعلم ان *S* || ۱۱ علیه و : علیه وعلی آلـه و *D* || ۱۲ علیه و: علیه و علی آله و*D* || یر : یرا *H* || من امـة : امة *S* || ۱۳ علیه : علیه و علی‌آله *D*|| ۱۴ اول : ــ *H* || ۱۶ حـاشیهٔ ۲۲۰ : ــ *P* || ۱۷ علیه : علیه و علی آلـه *D* || ۱۹ منه : منه مدظله *H* ||

ص ۲۶۹ ۶ جزئیة : جزویة *JHSDA* || یکون : ــ *D* || ۸ بنی : ــ *P* || ۹ فکان: فکان‌فکان *D* || ۱۴ حیوتهم: حیواتم *H* || ۲۱ حاشیهٔ ۲۲۱ : ــ *SP* || منافذ: نافذ *A*||باشد: باشند *DA* || ۲۲ اندك : اندکی *A* || باشد : باشند *DA* || ۲۳ ــ ۲۴ باقیات ... درختی: ــ *D* || ۲۵ گیرد : گیرند *D* ||

ص ۲۷۰ ۲ لماخاف : لماخاف *A* || ۸ الحکم : الحکم *A* || ۹ کلمه : کلمة *J* || تعالی: تعالی *P* || ۲۳ منه : ــ *H* || ۲۴ حاشیهٔ ۲۲۲ : ــ *P* || یقتضی : تقتضی *H* || ۲۶ منه : منه مدظله *H*||

ص ۲۷۱ ۲ لصرفه : لصرف *H* || ۴ یصرفه : تصرفه *A* || ۹ فالفاسقون : والفاسقون *A* || ۱۱–۱۲ ویهدی به کثیراً : ــ *S* ||

ص ۲۷۲ ۳ علی : ــ *J* || تقول : یقول *J* || ۴ للمقصد : للمقتصد *S* || ۱۰ علیـه: علیه وعلی‌آله *D* || ۱۲ ینقادون : تنقادون *P* || ۱۵ علیه : علیه وعلی‌آله *D* ||

ص ۲۷۳ ۱ علیه : علیه وعلی‌آله *D* || ۱–۲ صلی‌الله علیه وسلم : علیه‌السلام *P* || ۲ فی : فی *A* || صلـی‌الله علیه وسلم : ــ *P* || علیه : علیه وعلـی‌آله *D* || ۳ اضاعه قومه : ضاع قومه *J* || ۴ المؤمنین :المومنین *P* || ۵ لحمیتهم : لحمیته *D* || ۷ خـالـد : خالـد علیه‌السلام *S* || ۸ منه : ــ *D* || ۱۱ دخل : ــ *S* || ۱۳ حصل : ــ *H* || ۱۶ حـاذا : حاذی *D* || فلینبشوا : فلینبشو *H* || ۱۸ ینبشوا : ینبشو *J* ||

ص ۲۷۴ ۳ علیه : علیه وعلی‌آله *D* || ۳–۴ صلی‌الله علیه وسلم : علیه‌السلام *P* || ۴ نظهر : یظهر *P* || ۷ و : ــ *D* || ۱۰ هو:فهو *J* || ۱۳ السلام : الصلوة والسلام *D* || ۱۷ او : و *S* || ۱۸ لجمعیتها : بجمعیتها *P* || ۱۹ سمی : تسمی *P* || عبارتها : عبارته *D* ||

ص ۲۷۵ ۱ معجزته : القرآن *J* || صلی‌الله علیه و سلم : علیه‌السلام *P* || ۲ هـی :

هی P || القرآن : معجزة J || ۳ صلی‌الله علیه وسلم : علیه‌السلام P || علیه : علیه وعلی‌آله D || ۶ الدلالة : الدالة SPA || ۷ صلی‌الله علیه وسلم : علیه‌السلام P || علیه : علیه وعلی‌آله D || ۱۰ من سوره : — D || سوره : سورة H ؛ السور P || ۱۴ نامتناهی : الهی نامتناهی D || یك: یکی P || ۱۵ درآن : در S || ۱۶ نظر: ناظر P || ۱۸ تا : — H || ۲۰ جزویه: جزئیه P || ۲۲ مظهری : مظهر D || ۲۳ با اسم : به اسم H || خلیفة الله : خلیفة الله P || ۲۳—۲۴ تا خلیفة الله باشد (در A تکرار شد) || ۲۵ علیه : و سلامه علیه D || ۲۷ اصل، و : اصل S || معاد : معاد و مبدأ H ||

ص ۲۷۶ ۴ و آدم : آدم P || ۴—۵ صلی‌الله علیه وسلم : علیه‌السلام P || ۵ علیه : علیه وعلی‌آله D || لوائی : لوائی شعر S || ۸ و : — H || ۱۱ الهمة : الهمیة S || ۱۸ کالقرآن المنکثر : کالقرآن المتکثر A || ۲۲ حاشیهٔ ۲۲۳ : — P || یفسره : تفسیره H || ۲۳ منه : منه سلمه الله H || ۲۴ بدل : یدل J || عن : من P || ۲۶ المختلفة : المختلف J || منه : منه دام عمره H ||

ص ۲۷۷ ۲ حکاه : حکایة حکاه H || ۴ الله: الله تعالی P || تستلزم: یستلزم HA || ۶ المختلفة : — P || الجمعیة : — H || ۸ قال : قال الله P || صلی الله علیه وسلم: علیه‌السلام P || علیه : علیه وعلی‌آله D || ۱۰ حقیته : حقیقته SDP || ۱۵ حقیتها : حقیقتها SP || ۱۷ یوحی الی : — S || ۱۸ بقوله : — H || ۲۴ مقامه : المقام P || ۲۷ حاشیهٔ ۲۲۵ : — P || منه : منه بربره H ||

ص ۲۷۸ ۱ علیه : علیه وعلی‌آله D || بیخیل : — S || ۴ صلی الله علیه وسلم: علیه السلام P || علیه : علیه وعلی‌آله D || ۵ الیه : — H || ۹ صلی‌الله علیه وسلم : علیه‌السلام P || علیه : علیه وعلی‌آله D || ۱۱—۱۲ صلی‌الله‌علیه‌وسلم: علیه‌السلام P || ۱۲ علیه: علیه و علی‌آله D || ۱۳ صلی‌الله‌علیه‌وسلم: علیه‌السلام P || علیه: علیه و علی‌آله D || ۱۵ یتمناها : تتمناها H || الکمل : الکل S || ۱۵—۱۶ صلی‌الله علیه وسلم: علیه‌السلام P || ۱۶ علیه (۲ بار) : علیه وعلی‌آله D || صلی‌الله علیه‌وسلم: علیه‌السلام P || ۱۷ و: ؤ J || ۲۱ من‌الضلال: —P || تختص: یختص JP || ۲۵ یبعد : یتعد J || ۲۶ منه : منه سلمه‌الله H ||

ص ۲۷۹ ۱ متعلقه : متعلق P || ۲ الکمال: لکمال P || ۳ یرجحها: مرجحها A || ۶ کیفیة : کیفیته J || ۹ یستوعبه : یستوعب P || فیه : — P || ۱۰ اهل : — D || ۱۱ یفحص : تفحص HA ؛ یتفحص P || ۱۲ انتقل : — D || ۱۴ یخلو : تخلو H || ۱۵ فیه : — S || ۱۷ ضلالة : ضلال P || ۲۰ مقام ما : مقام P || التی : — P || ۲۳ معه : — S || ۲۵ غلة : غلظ A || ۲۶ او : —J || ۲۷ علی: علیم P ||

ص ۲۸۰ ۵ تبقی : یبقی JHPA || ۹ سبحانه: — S || ۱۴ سبحانه ... یعلم: — H || ۱۶ الاخیرة : — S || ۲۰ فیهم : منهم H || جهة : فی جهة P || ۲۳ الله : — P || سره :

سره العزیز P || ۲۴ اولو: اولوا SA ؛ اولی P || ۲۵ حاشیهٔ ۲۲۷ : ـ S || این اشارت: ـP || است : اشارت است P || ۲۶ منه : منه سلمه الله H ||

ص ۲۸۱ ۱ حیرت: و حیرت H || از : ـ S || ۲ چنانکه: چنانچه S || گوید:گوید شعر HSPA || ۵ راه : شعر راه S ؛ آخر راه P || ۷ کرد : کرده P || ۸ از : بر P || ۹ اولو : اولوا JS ؛ اولی P ؛ الو A || ۱۱ است : است شعر SP || ۱۳ چرا : شعر چرا SP || ساعت : لحظه P || ۱۴ زنجیری : زنجیر H || ۱۸ الیه : ـ A || ۱۹ فواید ونظم این: ـ P || ۲۰ الجامی: جامی P || الله :ـ SA || ۲۲ المرقومة : ـ P ؛ المرقومة شعر SA || ۲۳ زمانه : زبانه D || ۲۴ خزانه : خزاین P || ۲۵ و : ـ P ||

ص ۲۸۲ ۴ ز : بـ P || وسه : سه J || سه : نه P ||

حاشیه‌هائی که فقط در یك نسخهٔ خطی آمده است

۱۸/۶۹ الجهات : أی غیر الجسم و الجسمانیات . ه . S (این حاشیه از **مفتاح الانس** است ، ص ۴۸) .

۱۴/۹۶ الامرین : یعنی الذات و ما عداها . منه . H

۲۴/۱۵۰ طایفه : و فی المثنوی المولوی قدس سره :

گفت قایل در جهان درویش نیست
ور بود درویش آن درویش نیست
هست از روی بقاء ذات او
نیست گشته وصف او در وصف هو
چون زبانهٔ شمع پیش آفتاب
نیست باشد هست باشد در حساب
هست باشد ذات او تا تو اگر
افکنی پنبه بسوزد از شرر
نیست باشد روشنی ندهد ترا
کرده باشد آفتاب او را فنا
در دو صد من شهد یك اوقیه خل
چون درافکندی و دروی گشت حل
نیست باشد طعم او چون می چشی
هست اوقیه فزون گر برکشی
این قیاس ناقصان برکار رب
جوشش عشق است نی ترك ادب

بـی‌ادب بـاشد چـو ظـاهر بنگـری
که بـود دعـوی عشقش همسـری
چون به باطن بنگری دعوی کجـاست
او و دعـوی پیش آن سلطـان فناست

منه . *A* (مثنوی، دفترسوم، بیت ۳۶۶۹ به‌بعد).

۷/۱۸۰ لسارقون: هذه الآیة فی قصة یوسف . والمراد بـ «العیر» القافلة، وهو اسم الابل التی علیها الاحمال ، لانها تعیر، أی یتردد ؛ فقیل لاصحابها، کقوله علیه السلام، «یاخیل الله ارکبی» . منه . *A*

۱۶/۲۰۰ مزاجه: قوله ، «اعتدال مزاجه» : الاضافة بادنـی ملابـة ، فـان للقلب الصنوبری مزاجاً ، لکن للقلب المصطلح تعلق خاص بالصنوبری . فلهذا شرط فی استفادتـه من عالم المثال اعتدال مزاج متعلقه . منه . *P*

تعلیقات

ص ۳-۱۳ نقش الفصوص : تعلیقات مربوط به **نقش الفصوص** درضمن متن شرح آن خواهد آمد.

۱۳/۱۷ : قرآن کریم ، ۱۱۲ (الاخلاص) : ۱ .

۱۴/۱۷ : اصطلاحات الصوفیة ، در حاشیهٔ **شرح منازل السائرین** از عبدالرزاق کاشانی ، تهران ، ۱۳۱۵ ق ، ص ۸۹-۹۰ .

۱۸/۶-۸ : در **مشارق الدراری** فرغانی به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی ، تهران، ۲۵۳۶ ، ص ۸ ، این عبارت آمده است : «دانای محقق فعلمت علم الاولین و الآخرین و پیشوای بحق کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین» .

۱۸/۶ : مضمون این حدیث ، که در میان عرفاء معروف است ، در چند منبع معتبر آمده است. رك **احادیث مثنوی** از استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۴۸ش،ص۱۰۲؛ و نیز ترمذی ، **السنن** ،کتاب المناقب ، ۱(**الجامع الصحیح**، و هو سنن الترمذی ، قاهره ، المکتبة الاسلامیة ، ج ۵ ، ص ۵۸۵) ؛ و احمد بن حنبل ، **المسند** ، بیروت ، دار صادر ، ج ۴ ، ص ۶۶ و ج ۵ ، ص ۵۹ و ۳۶۹ . در این روایات این حدیث چنین آمده است: « و آدم بین الروح و الجسد» . برای بحث مفصلی دربارهٔ منابع مختلف این حدیث رك **انس التائبین** از احمد جام ، به تصحیح علی فاضل، تهران ، ۱۳۵۰ ش ، ص ۳۴۱-۳۴۲.

۱۸/۷ : این جمله درضمن حدیث معروف «رأیت» یا «أتانی ربی فی أحسن صورة» آمده است. در **فتوحات مکیه** (بیروت ، دار صادر ، ج ۱ ، ص ۱۳۷) جمله‌ای ازاین حدیث چنین نقل شده است : «ضرب یده بین کتفی ، فوجدت برد أنامله بین ثدیی ، فعلمت علم الاولین و الآخرین» . حدیث «رأیت ربی» در کتب معتبر اهل سنت آمده است (رك **المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی**، لیدن ۱۹۳۶-۱۹۶۹ ، ج ۱ ، ص ۱۶۸ ، س ۱۰-۱۱) ، ولیکن جملهٔ مورد بحث به‌شکلهای غیرازشکل بالا نقل شده است، مثلا ، «فعلمت ما فی السموات والارض»

(ترمذی، تفسیر سورهٔ ۳۸، ۲ = ج ۵، ص ۳۶۶؛ و احمدبن‌حنبل، ج ۱، ص ۳۶۸ و غیره)؛ «فعلمت ما بین المشرق والمغرب» (ترمذی، تفسیر سورهٔ ۳۸، ۳ = ج ۵، ص ۳۶۷)؛ «فتجلی لی کل شیء، وعرفت» (ترمذی، تفسیر سورهٔ ۳۸، ۲ = ج ۵، ص ۳۶۸).

۱۸/۸ : این حدیث درمیان عرفاء معروف است. رك مثلا **کشف المحجوب** هجویری به‌تصحیح ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۳۶ ش، ص ۲۳۱، س ۱۶ و ص ۵۲۶، س ۴. و نیز رك **احادیث مثنوی**، ص ۴۵.

۱۸/۹:مأخوذ است ازآیهٔ کریمهٔ «مازاغ البصر وماطغی»،۵۳ (النجم) : ۱۷،دروصف پیغمبر (ص).

۱۸/۱۰ : اشاره به حدیث قدسی معروف که جامی چند بار درکتاب حاضر به آن استناد می کند. متن کامل یکی از روایات آن در ۷/۱۵۳–۱۱ نقل شده است. همین‌حدیث بااختلافاتی جزئی در **صحیح** بخاری، باب الرقاق، ۳۸ (چاپ مطابع الشعب، ۱۳۷۸ ق، ج ۸، ص ۱۳۱) آمده است. برای بحث مفصلی دربارهٔ منابع و روایات این حدیث رك **انس التائبین**، ص ۳۴۷–۳۴۹.

۱۸/۱۳ : حدیث نبوی است. متن دقیق آن چنین است: «والخیر کله فی یدیك، و الشر لیس الیك». **صحیح** مسلم، کتاب مسافرین، ۲۰۱ (مصر، مطبعة محمد علی صبیح، ۱۳۳۴ ق، ج ۲، ص ۱۸۵)؛ **سنن** النسائی، کتاب افتتاح، ۱۷ (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۴۸ ق، ج ۲، ص ۱۳۰).

۱۸/۱۸ ابن‌العربی : رك مقدمهٔ کتاب حاضر، ص بیست‌ونه.

۱۸/۱۹ فصوص الحکم : رك مقدمه، ص چهار و ص سی.

۱۸/۲۶–۲۷ صدرالدین القونیوی : رك مقدمه، ص سی.

۱۹/۱ مؤیدالدین الجندی : رك مقدمه، ص سی‌وسه.

۱۹/۲ سعدالدین الفرغانی : رك مقدمه، ص‌سی و پنج.

۱۹/۳ قصیدهٔ تائیهٔ فارضیه : قصیدهٔ معروف‌ابن‌فارض‌مصری. رك مقدمه،ص‌سی‌وپنج.

۱۹/۹ رجاء — **۱۹/۱۲** نبینند : تحریر **مشارق‌الدراری** فرغانی، ص ۱۳.

۱۹/۱۸–۲۱ : **مثنوی معنوی**، به تصحیح نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۸۱۵–۸۱۶و ۶۹۱–۶۹۲.

۱۹/۲۲–۲۳ : تحریر **مشارق‌الدراری**، ص ۲۲–۲۳.

۲۰/۲–۳ وجود : این جمله از **شرح فصوص** کاشانی نقل شده است. مصر، ۱۳۸۶ ق، ص ۴.

۲۰/۲۰ الصحاح : منظور **صحاح اللغة** است، تالیف اسماعیل بن حماد الجوهری (ف ۳۹۶). رك **لغت نامهٔ** دهخدا، ج ۱، ص ۲۵۱۱ — ۲۵۱۲. اسم صحیح‌تر **الصحاح**

چنین است : **تاج اللغة و صحاح العربية** (به تصحیح احمد عبدالغفور العطار ، ۶ جلد ، مصر ۱۳۷۶ ق ، ج ۱ ، ص ۲۲۳) .

۲/۲۲ بعض اهل النظر : منظور خواجه‌نصیرالدین طوسی است . این سطور قسمت اول جواب اول خواجه نصیر است به‌سؤالهائی که صدرالدین قونیوی از او پرسیده بود. سؤال وجواب بین خواجه‌نصیر وقونیوی در سه قسمت است : سؤالهای قونیوی ، جوابهای خواجه و ملاحظات قونیوی بر جوابهای او . نسخه‌های خطی این سه‌رساله ، که روی هم به اسم « **مفاوضات** » معروف است، فراوان است. رك **فهرست نسخه‌های خطی فارسی** از آقای منزوی (ولی عمدهٔ **مفاوضات** به‌عربی است) ، تهران، ۱۳۴۸ ش به بعد، ص ۸۴۸. این چند سطر درنسخهٔ عکسی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران ، شمارهٔ ۸۸۸ ، در ص ۳۷ واقع است.

۶/۲۲ بعضهم : اینجا منظور از «بعضهم» میرسید شریف جرجانی است ، دانشمند و متکلم و حکیم معروف قرن هشتم و نهم (ف ۸۱۶) . این عبارات از حاشیهٔ وی بر **تسدید القواعد فی شرح تجرید العقائد** (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران ، شمارهٔ ۲۳۶۷ ، برگ ۵۱ رو ــ ۵۲ رو) نقل شده است . همانطور که خود جرجانی تصریح می‌کند دراین بحث از سبك عادی کلامی خارج می‌شود و تاحدی وارد مباحث ذوقی و عرفانی می‌شود . وی می‌نویسد ، «اعلم أن هذه المباحث التی أوردها الشارح فی کون الوجود عین الواجب أو زائداً علیه هی الکلمات الدائرة علی ألسن القوم فی هذا المقام . و ههنا مقالة أخری قد أشرنا فیما سبق أنها لایدرکها الا أولو البصائر و الالباب ، الذین خصوا بحکمة بالغة و فصل الخطاب . فلنفصلها ههنا بقدر ما یفی به قوة التقریر و یحیط به دائرة التحریر . فنقول، و بالله التوفیق، کل مفهوم ...». جامی تقریباً نصف این بحث جرجانی را حذف کرده است ، وبنا برقواعد نقطه گذاری که در مقدمهٔ کتاب حاضر آمده است در سطر ۱۵ بین کلمات «لذاته» و «وماعداه» سه نقطه باید اضافه شود. جامی همین بحث را در **شرح رباعیات** ، ص ۷ ، به‌فارسی ترجمه و خلاصه کرده است . عبدالرحیم دماوندی نیز به اهمیت این عبارات جرجانی معترف بوده و آنرا به‌صورت کامل به‌فارسی فصیح ترجمه کرده است. رك **مفتاح اسرار الحسینی** ، مفتاح سیم .

۱۴-۱۱/۲۳ : نقل از **نصوص** قونیوی ، تهران ، ۱۳۱۵ ق ، ص ۲۷۵ . جامی این عبارت را دوباره در ۶/۱۲۷-۹ آورده است.

۱۹-۱۶/۲۳ : نقل از **شرح المواقف** میرسید شریف جرجانی ، مصر ، ۸ جلد ، ۱۳۲۵ ق ، ج ۲ ، ص ۱۴۰-۱۴۱.

۲۷-۲۵/۲۳ : نقل از **شرح فصوص** قیصری . رك **شرح مقدمهٔ قیصری** از سیدجلال الدین آشتیانی ، مشهد ، ۱۳۸۵ ق ، ص ۸ .

۶-۵/۲۴ حقیقة: نقل از **شرح فصوص** قیصری ، **شرح مقدمهٔ قیصری** ، ص ۲۱ .

۷/۲۴ حجة الاسلام: منظور ابو حامد محمدبن غزالی طوسی است (ف ۵۰۵). رك غزالی نامة استاد همائی، تهران، ۱۳۴۲ ش. مأخذ این عبارت پیدا نشد.

۱۱/۲۴ ولد: سلطان ولد، بهاءالدین محمدولد (ف ۷۱۲)، مهترین پسر جلال‌الدین مولوی رومی. عبارات از ولد نامه است، به تصحیح استاد همائی، تهران، ۱۳۱۶ ش، ص ۵-۷.

۸/۲۵-۹ الارض: نقل از حق‌الیقین شیخ محمود شبستری، به تصحیح دکتر جواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۴ ش، ص ۴.

۹/۲۵: قرآن‌کریم، ۲۴ (النور): ۳۵.

۱۲/۲۵-۱۴: نقل از گلشن راز شبستری. رك شرح گلشن راز، به تصحیح آقای کیوان سمیعی، تهران، ۱۳۳۷ ش، ص ۷۲۹ س ۸ و ص ۷۲۸ س ۹.

۱/۲۶ - ۴: نقل از حق‌الیقین شبستری، ص ۵.

۲۶/ ۳ - ۴: ادامهٔ آیهٔ بالا، ۲۴ (النور): ۳۵.

۲۶/ ۶ - ۸ علماً: نقل‌از مشارق‌الدراری فرغانی، ص۱۴.

۲۶/ ۸: قرآن‌کریم، ۲۰ (طه): ۱۱۰.

۲۶/ ۸ غیب - ۹/۲۶ لاتعیّنش: این‌جمله ترجمهٔ سطری از فصوص قونیوی‌است،ص ۲۷۸.

۱۲/۲۶ لایصح -۲۶/ ۱۴ بغیره: نقل از فصوص، ص ۲۷۵.

۱۹/۲۶ - ۲۳: نقل از منتهی‌المدارك فرغانی، استانبول، ۱۲۹۳ ق، ص ۶ - ۷، با حذف‌چندسطر.

۲۰/۲۶: قرآن کریم، ۲۰ (طه): ۱۱۰.

۲۲/۲۶ - ۲۳: این‌سه جمله در واقع ازسه روایت مختلف‌گرفته شده است.روایت اول دعـای معروف پیغمبر (ص) است کـه در اکثر کتب معتبر احادیث آمده است: «أعوذ بـرضاك من‌سخطك،وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك، و أعوذ بك منك؛ لاأحصی ثناء علیك، أنت کما أثنیت علی نفسك» (رك المعجم‌المفهرس، ج ۱، ص ۳۰۵، س ۴۷ - ۵۰). بـرای روایت دوم منبعی به دست نیامد. روایت سوم دربسیاری از متون متاخـرآمده است، ولی ظاهراً منبعی درکتابهای معتبر حدیث ندارد. ممکن است مبنی بر این قول باشد: «یـا دلیل المتحیرین، زدنی‌تحیراً»، که در مرصادالعباد (از نجم رازی، بـه اهتمام دکتر محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۵۲ ش، ص ۳۲۶) بـه پیغمبر (ص) نسبت داده شده است، ولیکن در کشف‌المحجوب (ص ۳۵۳ و ۴۸۸) و تمهیدات عین‌القضاة (به اهتمام عفیف عسیران،تهران، ۱۳۴۱ش، ص ۲۲۱) آنرا ازشبلی دانسته‌اند.

۵/۲۷-۶: در نسخهٔ ل وهمچنین در بعضی از نسخه‌هائی کـه نگارنده در کتابخانـهٔ

سلیمانیه در استانبول دیده است قبل از این رباعی«خواجه ابوالوفاء» به خط قرمز نوشته‌شده است.ظاهراً مقصود خواجه ابوالوفای خوارزمی(ف ۸۳۵) است. در نفحات‌الانس (ص۲۳۲) جامی در بارهٔ او می گوید ، «خدمت خواجه ابوالوفا را از مشارب صافیهٔ ارباب توحید و اصحاب اذواق ومواجید شربی تمام بوده است، چنانکه ازرسائل واشعارایشان ، به تخصیص از رباعیات ، این معنی ظاهر است . » سپس جامی شش رباعی از او نقل می کند . در اشعة اللمعات (ص۶۱) نیز جامی چهار بیت از او نقل می کند ، ولیکن مرحوم‌دکترمعین‌این شخص را خواجه ابوالوفای شیرازی می‌داند. رك لغت‌نامهٔ دهخدا ، ابوالوفا خوارزمی و ابوالوفا شیرازی (ج ۱، ص ۹۱۹).

۸/۲۷-۱/۲۸ : شرح‌فصوص جندی، نسخهٔ خطی شمارهٔ ۳۲۳ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه‌تهران، برگ ۱۳ پشت - ۱۴ رو.

۳/۲۸-۷: فکوك ، تهران ، ۱۳۱۵ ق، ص ۲۲۹ . جامی این جملات را بصورتی کامل‌تر در ۷/۲۰۱ - ۱۳ دوباره نقل می کند.

۸/۲۸ بعضهم: صدرالدین‌قونیوی در رسالهٔ هادیه ، یعنی‌قسمت سوم کتاب مفاوضات که در تعلیقهٔ ۲/۲۲ ذکری ازآن رفت، ص۵۲ چپ .

۱۱/۲۸-۱۳ :مفتاح‌الغیب،درحاشیهٔ مفتاح‌الانس‌فی‌شرح‌مفتاح‌غیب‌الجمع والوجود ازفناری، تهران ، ۱۳۲۳ ق، ص ۹۸.

۱۴/۲۸ - ۱۶ : مفتاح‌الغیب ، ص ۱۳۸ .

۱۸/۲۸ - ۹/۲۹ : نقل از مفتاح‌الغیب ، ص ۹۸.

۲۱/۲۸ - ۲۳ : مفتاح‌الغیب ، ص۲۲۶.

۴/۲۹ : قرآن‌کریم ، ۳ (آل‌عمران) : ۳۰ .

۱۱/۲۹ - ۱۳ التشخص : نقل از شرح فصوص جندی، فص لقمانی، برگ۲۲۵رو.

۱۳/۲۹ و لکن - ۲۴/۳۰: نقل از منتهی المدارك فرغانی ، ص ۲۵ .

۱۴/۲۹ - ۱۵ : صحاح اللغة ، ج ۲،ص ۱۳۸۴ .

۱۶/۲۹-۲۱ :الفتوحات‌المکیة ، ج ۱ ، ص ۷۵۱.

۲۲/۲۹ - ۲۶خوانند : نقل از مشارق الدراری ، ص ۳۶.

۲۶/۲۹ والمراتب - ۲۷/۲۹ : جامی این جمله را در ۳/۱۰۲ - ۴ دو باره می آورد.

۸/۳۰ : این حدیث معروف نبوی را جامی به یك روایت دیگر («کان‌الله، ولم‌یکن معهٔشیء») درچندجای دیگر نقدالنصوص نیز نقل می کند. دربارهٔمنابع‌آن‌رك کشف‌الحقایق، ص ۳۱۶ . «کان‌الله ، ولـم یکن شیء قبله» در بخاری ، تـوحید، ۲۲ (ج ۹ ، ص ۱۵۲) آمده ودر همان‌کتاب، بدءالخلق ، ۱ (ج۴ ، ص ۱۲۹) این روایت ضبط است : «کان‌الله ،

ولم یکن شیء غیره».

۲۰/۳۱ – ۵/۳۲: نقل از مشارق‌الدراری، ص ۳۶ .

۷/۳۲ بمضهم: همانطور که جامی در ۱۱/۳۳ متذکر می‌شود، این عبارات از کتاب شرح‌الحدیث قونیوی نقل شده است. نگارنده این کتاب را ندیده است، ولی فناری در مفتاح الانس چندبار از آن نقل‌قول می‌کند (رك مفتاح‌الانس، ص ۱۱۶، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۲۱۶، ۳۲۷). حاجی خلیفه کتابی را به اسم «شرح حدیث‌الاربعین» نام‌برده‌است و می‌گوید اسم دیگر آن چنین است: «کشف‌الاستار جواهر الحکم المستخرجة الموروثة من جوامع‌الکلم» (ج ۲، ص ۲۶)؛ و بروکلمان در تاریخ ادبیات عرب اسم دو کتاب آورده است: «شرح الاحادیث الاربعینیة» و «شرح الاحادیث القدسیة». آقای روسپولی در تحقیق اخیر خود در بارهٔ قونیوی (ج ۱، ص ۲۳ – ۲۴) علاوه بر اسم این دو کتاب نام شرح‌الحدیث نیز آورده است و معتقد شده است که بدون شك شرح حدیث الاربعین (یا شرح الاحادیث الاربعینیة) و شرح‌الاحادیث‌القدسیة دو کتاب مستقل است.

۳۲/ ۱۰ غزالی: یعنی ابوحامد غزالی. رك تعلیقهٔ ۷/۲۴.

۳۲/ ۱۶ شیخ کبیر: یعنی ابن‌عربی.

۳۳/ ۱۱ شیخ، شرح‌الحدیث: درهرجای دیگر نقدالنصوص منظور از «شیخ» شیخ اکبر ابن عربی است. دربارهٔ کتاب شرح الحدیث رك تعلیقهٔ ۷/۳۲.

۱۰/۳۴ – ۱۳: نقل از منتهی المدارك، ص ۹ .

۴/۳۵ – ۱۱: نقل از منتهی المدارك، ص ۷ – ۸ .

۱۸/۳۵ – ۲۵: نقل از مفتاح الغیب، ص ۱۳۵ .

۴/۳۶ – ۱۱: نقل از شرح‌فصوص جندی، با اضافاتی جزئی، برگ ۱۵ پشت.

۱۳/۳۶ – ۳۷/ ۵: نقل از منتهی‌المدارك، ص ۱۳.

۱۸/۳۶: «أو أدنی» و«قاب‌قوسین»: این اصطلاحات از آیهٔ کریمهٔ «فکان قاب قوسین أو أدنی»، ۵۳ (النجم): ۹، در وصف پیغمبر (ص) در ضمن معراج گرفته شده است .

۸/۳۸ – ۹ حضرت‌عمائیه: این اسم‌ازحدیث «عماء» گرفته شده است. رك کتاب حاضر، ۱/۱۲۰ – ۲ .

۱۴/۳۸ – ۵/۳۹: نقل از شرح‌جندی، فص‌لقمانی، برگ ۲۲۵ رو .

۱۵/۳۸ – ۱۷: نقل از منتهی المدارك، ص ۲۳ .

۷/۳۹ – ۵/۴۰: نقل از منتهی المدارك، ص ۱۷ – ۱۸

۷/۴۰ – ۳/۴۲: نقل از مشارق‌الدراری، ص ۳۰ – ۳۲.

۹/۴۰ - ۱۴ الذات : نقل از **منتهی المدارك**، ص ۱۵ .

۱۷/۴۰ - ۲۵ : **اصطلاحات الصوفية**، ص ۹۱ - ۹۲.

۲۳/۴۰ کلمهٔ «کن»: اشاره به آیات مختلف قرآنی که درآنها خداوند می‌فرماید، «کن فیکون»، مانند ۲ (البقرة) : ۱۱۷. ورك کتاب حاضر، ۱۸/۱۶۸ - ۱/۱۶۹ .

۱۱/۴۱ - ۱۹ : **اصطلاحات الصوفية**، ص ۹۲.

۱۶/۴۲الوجود -۹/۴۳ : نقل از شرح **فصوص** قیصری ، **شرح مقدمهٔ قیصری** ، ص ۲۱۸ .

۱۰/۴۲ - ۱۵ : نقل از **شرح قیصری** ، **شرح مقدمهٔ قیصری**، ص ۱۸۲.

۳/۴۳ قال بعضهم: منظور قیصری است . رك **شرح مقدمهٔ قیصری** ، ص ۱۹۹.

۷/۴۳ - ۱۱/۴۴ : این بحث را جامی از **شرح المواقف** جرجانی نقل کرده است ، ج ۳ ، ص ۵۰ - ۵۳ . استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی اشکالات فلسفی را که براین بحث وارد است در **شرح مقدمهٔ قیصری** ، ص ۲۶۰ - ۲۶۲، بیان کرده است.

۲۵/۴۴ - ۲۶ : **فصوص** ، ص ۲۸۸.

۱۰/۴۵ - ۴۶ / ۱۷ : نقل از**شرح جندی** با حذف بعضی ازعبارات ، فص شیثی ، برگ ۹۶ پشت - ۹۷ رو .

۲۳/۴۶ - ۴/۴۸ : نقل از **مفتاح الغیب** ، ص ۴۵ - ۴۷ .

۸/۴۷-۱۰ : همانطورکه از حاشیهٔ جامی برمی‌آید ، این عبارت از **مفتاح الغیب** است ، ص ۲۶۶.

۱۲/۴۷ - ۴/۴۸ : نقل از **فصوص** با حذف جملاتی، ص ۲۹۹ .

۱۴/۴۷ - ۱۶ : **مثنوی مولوی** ، دفتر اول ، ابیات ۳۳۳۰ و ۳۳۳۲ - ۳۳۳۳.

۱۸/۴۷-۲۶ : **مفتاح‌الغیب** ، ص ۲۶۶ .

۱۴/۴۸ - ۲۰ : شعراز خود جامی است . رك **دیوان جامی** ، ص۵۰۹ .

۴۹-۵۱ : فصل(۴) عیناً از **تبصرة‌المبتدی** قونیوی مأخوذ است، به استثنای تغییراتی وحذف مطالبی دربند اول. ر ك نسخهٔ عکسی شمارهٔ ۶۷۰۶ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران ، ص ۱۴۹ - ۱۵۰ و ۱۵۳ .

۶/۴۹ و ۷ : **قرآن کریم** ، ۶۹ (الحاقة) : ۳۸ - ۳۹.

۱۳/۴۹ - ۱۵: این‌روایت ظاهراً در کتب معتبر احادیث نیامده‌است.رك **کشف‌الحقایق**، ص ۳۲۵ .

۱/۵۰ - ۲ : این‌حدیث در سنن دارمی وترمذی ودر مسند احمد بن حنبل آمده‌است. رك **المعجم المفهرس** ، ج ۲ ، ص ۷۱ ، س ۴۳ - ۴۴.

۲/۵۰ : در بارهٔ مآخذ ومنابع‌مختلف این حدیث صحیح رك تعلیقات **انس التائبین**،

ص ۳۳۰ ــ ۳۳۳.

۴/۵۰ : قرآن کریم ، ۳۷ (الصافات) : ۱۶۴ .

۱۲/۵۰ : منبعی برای این حدیث به‌دست نیامد.

۱۴/۵۰ : قرآن کریم ، ۴۸ (الفتح) : ۲۳ .

۱۶/۵۰ : قرآن کریم ، ۳۶ (یس) : ۸۳.

۲۴/۵۰ - ۱/۵۱سر تسلیط ایشان: دربارهٔ سر تسلیط شیطان بر انسان رك کتاب حاضر، ۹/۱۰۹ ــ ۲۱ .

۲۵/۵۰ - ۲۶ : رك حاشیهٔ ۲۱ (۱۷/۳۲ ــ ۲۳) .

۵۱/ ۴ - ۵ : ظاهراً روایت کامل‌تری است از حدیث معروف «أرنا الاشیاء کماهی». رك تعلیقهٔ ۸/۱۸.

۳/۵۲ و جماعتی - ۱/۵۳ می‌بینند : نقل از تبصرة المبتدی، ص ۱۵۳ ــ ۱۵۴ .

۱۰/۵۲ : دحیهٔ کلبی از اصحاب پیغمبر (ص) و برای زیبائی خود معروف بوده است. طبق روایاتی جبرئیل بــر صورت او به پیغمبر ظاهر می‌شد : «کان جبریل علیه السلام یأتی النبی صلی الله علیه وسلم فی صورة دحیة» (مسند احمد، ج ۲، ص۱۰۷). رك لغت‌نامهٔ دهخدا، «دحیهٔ کلبی».

۱۳/۵۲ - ۱۶ : اصطلاحات الصوفیة، ص ۱۷۸ .

۱۷/۵۲ - ۱۸ : در صحیح بخاری این حدیث نبوی آمده است : «انما سمي الخضر أنه جلس علی فروة بیضاء ، فاذا هی تهتز من خلفه خضراء» . کتاب انبیاء ، ۲۷ (ج۴ ، ص ۱۹۰).

۱/۵۳ و صوری -۳/۵۳ غیرها را: نقل از تبصرة المبتدی ، ص ۱۵۴ . فــرغانی عین این جمله‌ها را بدون ذکر مأخذ در مشارق الدراری ، ص ۴۰، نقل کرده‌است.

۳/۵۳ والنفوس -۱/۵۴ : نقل از شرح قیصری، شرح مقدمهٔ قیصری ، ص ۳۱۶ .

۱۰/۵۳ کتاب العروة : نسخهٔ خطی این کتاب در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شمارهٔ ۱۰۸۰ ، بادقت خوانده شد و لیکن این عبارت در آن پیدا نشد.

۱۸/۵۳ : صحاح اللغة ، ص۲۴۵۴ .

۳/۵۴ - ۱۸/۵۵ : این وصل نمونهٔ بارزی ازسبك قونیوی است، ولــی مأخذ آن پیدا نشد. احتمالا از شرح الحدیث است.

۶/۵۴ - ۸ : اصطلاحات الصوفیة ، ص ۹۳.

۱۱/۵۴ - ۲۱ : الفتوحات المکیة ، ج ۲ ، ص۷.

۲۲/۵۴ - ۲۷ : الفتوحات المکیة ، ج ۲ ، ص۱۵.

۷/۵۵ : قرآن کریم ، ۱۹ (مریم) : ۱۷.

۲۰/۵۵ - ۲۰/۵۶ : نقل‌از **شرح قیصری، شرح مقدمهٔ قیصری**، ص ۲۹۶ و ۳۰۳ - ۳۰۴.

۱۶/۵۶ - ۱۷: **قرآن کریم**، ۱۷ (الاسراء) : ۲۴.

۲۲/۵۶ - ۵۷ / ۱۱ : نقل از **شرح قیصری**، **شرح مقدمهٔ قیصری**، ص ۳۲۲.

۶/۵۷ **الفتوحات**: اصل این عبارت درشرح قیصری چنین است : «وفی الفتوحات فی‌الباب الحادی والعشرین وثلاثمأة بان ...». رك **فتوحات**، ج ۳، ص ۷۸.

۳/۵۸ اما - ۵۸/ ۱۵ : نقل از **تبصرة المبتدی**، ص ۱۵۳.

۴/۵۸ اتفاق - ۸/۵۸ : این‌چند سطر را فرغانی بدون‌ذکر مأخذ در **مشارق‌الدراری**، ص ۴۳، از قونیوی نقل کرده است.

۱۷/۵۸ - ۹/۵۹ : نقل از **قواعدالتوحید** صدرالدین ابو‌حامد محمدالاصفهانی (قرن هفتم). شرح این کتاب، **التمهید فی شرح قواعد التوحید**، یا **تمهیدالقواعد**، از صاین‌الدین علی بن محمد ترکهٔ اصفهانی (ف. در حدود ۸۳۵)، معروف است، ولی‌ظاهراً جامی فقط متن آن را دردست داشته است. عبارت بالا درصفحات ۱۴۳ - ۱۴۴ و ۱۶۴ و ۱۶۷ **تمهید القواعد** به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۲۵۳۵، درج‌است.

۱۸/۵۸-۱/۵۹ لعلهم أرادوا: ممکن‌است مراداز«هم»قونیوی‌باشد.درکتاب **فکوك**، ص ۲۰۲، عباراتی شبیه به عبارات س ۱۷ - ۱۸ آورده شده است. جامی‌همان عبارات‌را در ۱۲/۱۵۵ - ۱۵ کتاب حاضر نقل می‌کند.

۱۰/۵۹ بعضهم : منظور فرغانی در **مشارق‌الدراری** است، ص ۴۲.

۲/۶۰ - ۶۱/ ۹ : نقل از **قواعدالتوحید**، ص۱۷۲- ۱۷۳ و ۱۷۷-۱۷۸و۱۸۰. در این عبارات اصفهانی کاملا تحت نفوذ نوشته‌های جندی است، وبه‌نظر می‌رسدکه این عبارات‌تحریروخلاصهٔ مطالبی باشدکه‌جندی درشرح خود، برگ۴۸ پشت - ۴۹ رو و برگ ۵۴ رو، آورده است.

۱۱/۶۱ - ۴/۶۲ المظهر : نقل از **قواعدالتوحید**، ص ۲۱۵ - ۲۱۷.

۵/۶۲ هی- ۸/۶۲ : نقل از **قواعد التوحید**، ص ۱۹۳ - ۱۹۴.

۱۰/۶۲ - ۳/۶۳: نقل از **تبصرةالمبتدی**، ص ۱۵۰ - ۱۵۱ و ۱۴۸.

۱۲/۶۲ - ۱۳ : دربارهٔ مأخذ این حدیث معروف، رك **احادیث مثنوی**، ص۱۷۲.

۱۶/۶۲ - ۱/۶۳ : بااینکه حدیث معروف ودائری است در میان عرفا سند معتبری برای‌آن به‌دست‌نیامده است. رك **احادیث مثنوی**، ص ۲۹. در**کشف‌الاسرار** میبدی به‌صورت «کنت کنزا خفیاً، فأحببت أن أعرف» وارد شده است. **کشف‌الاسرار وعدة الابرار**، به تصحیح‌استاد علی اصغرحکمت،تهران، ۱۳۳۸ - ۱۳۳۹ش، ج ۸، ص ۳۸۷. و رك تعلیقهٔ ۱۱/۱۲۹ - ۱۳.

۱۹/۶۲ - ۲۶: الفتوحات المكية، ج ۲، ص ۶۱.

۲۳/۶۲ - ۲۴ من ذکرنی فی‌نفسه...: قسمتی از حدیث قدسی معروف «أنا عندظن عبدی بی» است، که دراکثر **صحاح سته** آمده است. رك **المعجم المفهرس**، ج ۲، ص۱۷۹، س ۳ - ۶.

۵/۶۳ - ۸ است: ترجمهٔ شرح قیصری، **شرح مقدمهٔ قیصری**، ص ۹۵.

۱۰/۶۳: این بیت عیناً در **فیه مافیه** مولانا، به تصحیح استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳۰ ش، ص ۱۵، آمده است، ولی اصل آن در **حدیقةالحقیقة** سنائی، به تصحیح آقای مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۹ ش، ص ۵۰۰، س ۱، موجود است. در مصراع اول آن در **حدیقه** به‌جای «قیمت» کلمهٔ «گوهر» آمده‌است.

۱۲/۶۳ و ظهور - **۲۲/۶۴**: نقل از **شرح جندی**، برگ ۵۴ پشت.

۲۴/۶۳ - ۱۴/۶۴: ترجمه ونقل از **منتهی‌المدارك**، ص ۸۲ - ۸۳، با حذف عباراتی.

۶۵/ ۸ - ۱۳: **کلیات شمس تبریزی**، به تصحیح استاد فروزانفر، تهران، ۱۳۳۶ - ۱۳۴۶ ش، ابیات ۳۰۷۸۹ - ۳۰۷۹۴.

۴/۶۶: این بیت را جامی در ۱۴۳/ ۱۰ دوباره نقل می‌کند.

۱۸/۶۶ - ۶/۶۷ و ۸ - ۹: نقل از قیصری، **التوحید والنبوة والولایة**، به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، زیرچاپ، ص ۱۳. فیض کاشانی در **اصول معارف** (به تصحیح استاد آشتیانی، مشهد، ۱۳۵۴ ش، ص ۵۶) این بحث قیصری را نقل می‌کند، و در حاشیهٔ آن کتاب استاد آشتیانی می‌نویسد که وی این‌عبارات را از قیصری گرفته است. اما به‌دلیل نقل‌قولهای دیگر فیض از **نقدالنصوص** درهمان **اصول معارف** و مخصوصاً در **کلمات مکنونه** - که در مقدمهٔ کتاب حاضر (ص یك) به آنها اشاره شده است - و نیز به دلیل خود عبارات، زیرا درسه جا که جامی اندکی در متن قیصری تصرف کرده است، فیض متن جامی را آورده است، می‌توانیم نتیجه بگیریم که فیض این عبارات قیصری را از **نقدالنصوص** نقل کرده است.

۲۳/۶۶-۲۴: صحاح‌اللغة، ص ۲۰۰۷.

۲۵/۶۶: این تعریف نیز از **صحاح‌اللغة** است، با تغییرجزئی، ص ۲۰۲۷.

۴/۶۷ جنید: عارف نامدار قرن سوم. رك **کشف‌المحجوب**، ص ۱۶۱ - ۱۶۵؛ **طبقات الصوفیة** ازخواجه‌عبدالله انصاری، به تصحیح عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ش، ص ۱۶۱ - ۱۸۴؛ وکتابهای معتبر دیگر درشرح احوال‌صوفیه.

۵/۶۷-۶ کان‌الله ...: رك تعلیقهٔ ۸/۳۰.

۸/۶۷ - ۹: قیصری در **التوحید و النبوة والولایة** درنقل این شعر اسم سرایندهٔ

آن را متذکر نمی‌شود . جندی آن را عیناً در شرح **فصوص** خود، برگ ۱۲۳ پشت، و با تغییراتی جزئی در برگ ۶۸ پشت ، آورده است. به قول عثمان یحیی (بدون ذکر منبع) این شعر به ابن عربی منسوب است (رك **جامع الاسرار ومنبع الانوار** از سیدحیدر آملی ، به تصحیح هنری کربین وعثمان یحیی، تهران ، ۱۳۴۷ش، ص ۸۰۶).

۱۰/۶۷ - ۱۲ : ازسبک این ابیات برمی‌آید که سرایندهٔ آنها خود جامی است . جامی درآثار مختلف خودمکرر به تمثیل بحر وحباب برمی‌گردد. رك کتاب **جامی و ابن‌عربی** به قلم اسمعیل مبلغ، کابل، ۱۳۴۳ ش، ص ۱۰۳ ـ ۱۰۶.

۱۴/۶۷ - ۱۷ : نقل از **مفتاح الغیب** ، ص ۷۳. صدرالدین این عبارات را در **نصوص** خود نیز آورده است، ص ۲۹۶.

۱۸/۶۷ - ۲۵ : نقل از **مفتاح الغیب** ، ص ۷۸ ـ ۷۹ و ۸۹ ؛ و نیز **نصوص** ، ص ۲۹۶ و ۲۹۸ .

۲/۶۸ - ۱۰ : نقل از **مفتاح الغیب** ، ص ۹۰ ـ ۹۱ و ۹۳؛ و نیز **نصوص** ، ص ۲۹۸.

۵/۶۸ - ۱۰ : جامی این جمله‌ها از **مفتاح الغیب** را پس وپیش کرده و با تصرفاتی دیگر در ۵/۱۴۵ ـ ۱۱ دوباره نقل می کند.

۱۹/۶۸ - ۲۲ : **کلیات شمس** ، ابیات ۳۵۰۵۹ ـ ۳۵۰۶۰.

۱/۶۹-۲ : عزالدین محمود الکاشی (ف ۷۳۵) عارف معروف و صاحب **مصباح الهدایة** است . **شرح قصیدهٔ تائیهٔ فارضیه** او در سال ۱۳۱۹ ق در تهران به چاپ رسیده است ، ولی آن را به عبدالرزاق کاشانی نسبت داده‌اند. برای شرح حال عزالدین رك **مصباح الهدایة** ، به تصحیح استاد همائی، تهران ، ۱۳۲۵ش ، مقدمه ، ص ۱۳ به بعد .

۴/۶۹ - ۵ : در **لغت‌نامهٔ** دهخدا (کلمهٔ «لدنی») این رباعی به خیام نسبت داده شده است.

۱۸/۶۹ - ۹/۷۱: نقل از **مفتاح الغیب** ، ص ۴۸ ـ ۴۹.

۲۱/۶۹ - ۲۲ : نقل از **اصطلاحات الصوفیة** ، ص ۸۷.

۲۳/۶۹ - ۲۶ : این حواشی از **مفتاح الانس** ، یعنی شرح فناری بر **مفتاح الغیب**، گرفته شده است، ص ۴۸.

۷/۷۰ - ۱۲ : نقل از **مفتاح الانس** ، ص ۲۸.

۱۶/۷۰ لان - **۲۵/۷۰**: نقل از **مفتاح الانس** ، ص ۲۹.

۱۱/۷۱ : **قرآن کریم** ، ۱۶ (النحل) : ۶۰ .

۲۱/۷۱ - ۲۲ : نقل از **مفتاح الانس** ، ص ۲۹.

۹/۷۲ النور - **۱۱/۷۲** : نقل از **فصوص الحکم** ، به تصحیح ابوالعلاءعفیفی، مصر،

۱۹۴۶، ص ۱۰۴.

۱۲/۷۲ - ۱۳: رباعی از خود جامی است. آن را در **شرح رباعیات**، ص ۵۳، و **اشعة اللمعات**، ص ۸۶، نیز آورده است.

۱۵/۷۲ - ۷/۷۳ بطون: نقل از **تفسیر الفاتحة (اعجاز البیان فی تأویل أم القرآن)** از صدرالدین قونیوی، چاپ دوم، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ ق، ص ۳۸۰ - ۳۸۱.

۲۴/۷۲ : قرآن کریم، ۱۶ (النحل) : ۶۰.

۲۵/۷۲ - ۲۶ : عبارت «فأوجد الواحد العدد، و فصل العدد الواحد» را قونیوی از **فصوص**، ص ۷۷، نقل کرده است.

۱۱/۷۳ - ۱۷ : نقل از حواشی قونیوی بر **تفسیر الفاتحة** خود. با اینکه **تفسیر الفاتحة** سه بار به طبع رسیده است، حواشی آن چاپ نشده ومعلوم نیست تا چه حد مفصل است. استاد سیدجلال الدین آشتیانی ازقول یك نفر که این حواشی را دیده است می گوید که در واقع کتاب مستقل بزرگی است. در **مفتاح الانس** فناری دو بار از این حواشی نقل قول می کند(ص۹۰ و ۱۶۱)، و در نقل قول اول عبارت مورد بحث را بهصورت مفصل تر آورده است.

۱۸/۷۳ - ۷/۷۵ : نقل از **تفسیر الفاتحة**، ص ۳۸۱ - ۳۸۳.

۲۴/۷۳ : قرآن کریم، ۵۵ (الرحمن): ۲۹.

۲۵/۷۳-۲۶: نقل از حواشی **تفسیر الفاتحة**. رك **مفتاح الانس**، ص۹۰.

۷/۷۵ : حدیث نبوی است. رك **احادیث مثنوی**، ص۱۹، و **تعلیقات حدیقة الحقیقة** به قلم مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ش، ص۲۶۰-۲۶۱.

۱۱/۷۶ : اوحدالدین کرمانی از بزرگان عرفای قرن هفتم (ف ۶۳۵) است، که هم با ابن عربی وهم با قونیوی ملاقات کرده بود. استاد فروزانفر شرح حال مفصل اورا درمقدمهٔ خود بر **مناقب اوحدالدین کرمانی**، تهران، ۱۳۴۷ش، آورده است.

۱۲/۷۶ - ۱/۷۷ : این شعر را قونیوی با قید اسم اوحدالدین در **تبصرة المبتدی**، ص ۱۲۶، آورده است.

۱۵/۷۶ - ۱۸ : این رباعی را جامی در **اشعة اللمعات**، ص۱۵۱، و **دیوان** خود، ص ۸۱۱، نیز آورده است.

۱۸/۷۶ : منظور البته **فصوص الحکم** و **لمعات** عراقی است.

۷/۷۷ صاحب **ترجمة العوارف**: منظور همان عزالدین محمود کاشانی است (رك تعلیقهٔ ۱/۶۹). «**ترجمهٔ عوارف**» **مصباح الهدایه** است، که تحریری است از **عوارف المعارف** ازشیخ شهاب الدین عمرسهروردی (ف ۶۳۲). رك مقدمهٔ **مصباح الهدایه** از استادهمائی، ص۱۹ به بعد. چندصفحه ای که جامی دراینجا نقل می کند ازص۱۹ - ۲۲ **مصباح الهدایه** است.

۱۳/۷۸ : قرآن‌کریم ، ۸۳ (المطففین): ۲۷-۲۸.

۲۳/۷۸ : این بیت را قشیری بـا یـک بیت دیگر در **الرسالة القشیریة** ، بـه تحقیق عبدالحلیم محمود ومحمودبن الشریف ، قاهره، ۱۹۷۲ - ۱۹۷۴، ص ۲۸۱،آورده است . وتیزرك **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه** ، به تصحیح استاد فروزانفر، تهران، ۱۳۴۵ش، ص۱۱۹.

۱/۷۹ جنید: رك تعلیقهٔ ۴/۶۷ .

۳/۷۹ ابن‌عطاء : ابوالعباس احمدبن محمدبن سهل بن عطاء از صوفیهٔ قـرن سوم (ف ۳۰۹) واز اقران جنید است . رك **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه**،ص۶۵؛ **کشف‌المحجوب**، ص۱۸۸؛ وکتابهای معتبردیگر در احوال‌صوفیه.

۱۲/۷۹ ابوعلی دقاق : حسن بن‌علی ابوعلی دقاق نیشابوری (ف ۴۰۵ یا ۴۱۲) از صوفیان معروف قرن چهارم است و مـرشد صاحب **رسالهٔ قشیریه** است . رك **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه** ، مقدمهٔ‌مصحح،ص ۲۷ - ۲۸ ؛ **طبقات الصوفیه** ، ص ۵۳۸ -۵۴۲؛ **تذکرةالاولیای عطار** ، به‌تصحیح محمد استعلامی، تهران، ۱۳۴۶ ش، ص ۴۲۶ - ۴۶۰.

۲۲/۷۹ - ۲۳ : رك ۵/۶۷ - ۶ وتعلیقهٔ‌همانجا.

۲۴/۷۹ : قرآن کریم، ۲۸ (القصص): ۸۸.

۱/۸۰ : قرآن‌کریم ، ۷۰ (المعارج) : ۶-۷.

۵/۸۰ : خـواجـه عبدالله انصاری ، پـیـرهـرات (ف ۴۸۱)، از دانشمندان و صوفیهٔ بسیار معروف قـرن پنجم است . رك **لغت نامهٔ** دهخدا ، انصاری هـروی (ج ۲ ، ص ۴۰۸) .

۷/۸۰ - ۹ : خواجه‌عبدالله انصاری، **منازل‌السائرین** ،به تصحیح دی‌بورکی، قاهره، ۱۹۶۲ ، ص ۱۱۳ .

۱۰/۸۰ کمال‌الدین عبدالرزاق الکاشی: رك مقدمه، ص‌سی وشش. عبارات مأخوذ است از **شرح منازل السائرین** ، تهران، ۱۳۱۵ ق، ص ۲۷۰ .

۴/۸۲ - ۵ : نقل از **شرح‌فصوص** قیصری ، تهـران ، ۱۲۹۹ ق ، فص آدمی ، ص ۵۹ .

۵/۸۲ ابن‌السکیت: ابویوسف یعقوب بن‌اسحاق سکیت خوزی اهوازی (ف ۲۴۴) از امامان نحو در مذهب کوفیین به شمار می‌رود وصاحب‌کتب متعددی در نحو ولغت‌وغیره است . رك **لغت‌نامهٔ** دهخدا، ج ۱ ، ص ۳۱۹؛ **ریحانةالادب** ، از میرزا محمد علی مدرس ، تبریز، بدون تاریخ، ج ۷، ص ۵۶۹ - ۵۷۰.

۶/۸۲ - ۷ سدادها: نقل از **شرح فصوص** کاشانی، ص۷.

۷/۸۲ والالهیة **- ۸/۸۲ :** نقل از **شرح قیصری** ، ص ۵۹.

۶/۸۳ الفص الشعیبی : رك **فصوص** ، ص ۱۲۰.

۱۶/۸۳ - ۱۷ : قرآن کریم ، ۱۸ (الکهف) : ۱۰۹ .

۲۲/۸۳ - ۲/۸۴ : جامی این عبارت را بصورت مفصل‌تر در ۱۴/۲۷۲-۱۹ دوباره نقل می‌کند . مأخذ آن پیدا نشد، ولی ممکن است از نوشته‌های قونیوی باشد. وی در چند اثر بحث مشابهی را مطرح می‌کند. رك النفحات الالهیة ، تهران، ۱۳۱۶ ق ، ص ۸۱ ؛ تفسیر الفاتحة ، ص ۸۵ - ۸۶ ؛ مفتاح الغیب ، ص ۲۷۱-۲۷۲ .

۲۴/۸۳-۲۶ : فکوك ، ص ۱۸۶.

۳/۸۴ - ۹ : ترجمه ونقل از شرح قیصری ، فص آدمی، ص ۵۹. دو بیت شعر از حلاج است. رك دیوان الحلاج به تصحیح هنری ماسینیون، پاریس، ۱۹۵۵، ص ۴۱.

۱۳/۸۴ مرائی - ۱۵/۸۴ الحدیث: نقل از شرح قیصری ، ص ۶۰.

۱۵/۸۴ کنت کنزاً مخفیاً: جملهٔ اول از حدیث قدسی معروف. رك تعلیقهٔ ۱۶/۶۲-۱/۶۳.

۱۶/۸۴ لان - ۱۸/۸۴ اللااقتضاء: نقل از فصوص قونیوی، ص ۲۸۶.

۲۰/۸۴ - ۸/۸۵ بعض: نقل از شرح جندی ، فص آدمی، برگ ۴۸ پشت.

۲۵/۸۴ - ۲۷ : نقل از اصطلاحات الصوفیة ، ص ۸۹.

۱۸/۸۵ فاذا - ۱/۸۶ روح : نقل از شرح جندی ، فص آدمی، برگ ۴۹ پشت.

۵/۸۷ بعضهم: منظور عزالدین کاشانی است در شرح قصیدهٔ تائیهٔ ابن فارض، ص ۱۵۵.

۵/۸۷: قرآن کریم ، ۲ (البقرة): ۳۱.

۷/۸۷ - ۸: قرآن کریم ، ۳۸ (ص) : ۷۵.

۱۱/۸۸ - ۲/۸۹: ولدنامه ، ص ۱۲ - ۱۳ .

۱۰/۸۹ - ۲۰ : نقل از شرح جندی ، فص آدمی، برگ ۶۹ رو و پشت .

۲۱/۸۹-۳/۹۰ : ترجمه ونقل با حذف بعضی از جمله‌ها و پس و پیش کردن بعضی دیگر از شرح قیصری ، فص آدمی، ص ۷۲-۷۳.

۲/۹۰ - ۳ : قرآن کریم ، ۵۵ (الرحمن) : ۱۹.

۴/۹۰ : این بیت در بسیاری از نسخه‌های شاهنامهٔ فردوسی موجود است . ر ك شاهنامه ، به تصحیح ر. علی‌یف وغیره، ج ۲ ، مسکو ۱۹۶۵ ، ص ۲۵۴، پاورقی. ونیز رك کشف الحقایق ، ص ۲۹۹.

۵/۹۰ - ۹/۹۱ : نقل از مشارق الدراری ، ص ۴۱۲ - ۴۱۵ .

۸/۹۰ فأحببت... : از حدیث مشهور کنز مخفی. رك تعلیقهٔ ۱۶/۶۲-۱/۶۳.

۱۴/۹۰- ۳/۹۱ : قرآن کریم ، ۳۳ (الاحزاب): ۷۲.

۱۹/۹۰ - ۲۰ : صحاح اللغة ، ص ۳۲۱.

۲۲/۹۰ - ۲۴ : نقل از مثنوی مولوی، دفتر چهارم، ابیات ۵۱۹ - ۵۲۱.

۲۳/۹۱ : این تعریف در صحاح اللغة چاپی که در دسترس نگارنده بوده است موجود

نیست .

۶-۴/۹۲ : این اشعار در **دیوان** منسوب به آن حضرت موجود است. رك **تحلیل اشعار ناصرخسرو** ، تألیف مهدی محقق، تهران ، ۱۳۴۹ ش، ص ۷۳.

۱۲-۷/۹۲ : **مثنوی** مولوی، دفترچهارم، ابیات ۸۰۹–۸۱۱ .

۱۶-۱۵/۹۳: رك **المعجم المفهرس** ، ج۳ ، ص ۲۳۸ ، س ۶۶ — ۶۷ ؛ و نیز **احادیث مثنوی** ،ص ۱۱۲–۱۱۵ .

۲۱-۲۰/۹۳ : رك ۶-۵/۶۷ .

۲۵-۲۴/۹۳ : **صحیح** بخاری ، استئذان ، ۱ (ج۸ ، ص۶۲) ؛ **صحیح** مسلم، جنة ، ۲۷ (ج۸ ، ص ۱۴۹). در **ترمذی** این روایت پیدا نشد. جملهٔ دیگر این حدیث که مورد نظر خواجه پارسا بوده این است: **«فکل من یدخل الجنة علی صورة آدم ، فلم یزل الخلق ینقص بعد حتی الان»** .

۴/۹۴ ابوبکربن اسحق: ابوبکر یا عبدالله محمدبن اسحق بن یسار (ف . در اواسط قرن دوم) از اصحاب حضرت باقر وصادق (ع) واز قدمای محدثین وائمهٔ علم مغازی وسیر به‌شمار می‌رود . کتاب **روایة معانی الاخبار** ظاهراً مفقود است.

۸-۵/۹۴ :همانطور که جامی درحاشیه نوشته‌است، وی این‌حدیث‌را از **تفسیرالفاتحهٔ** قونیوی (ص۳۳۶) نقل کرده است. اما مأخذ قونیوی پیدا نشد. درکتابهای احادیثی که در **المعجم المفهرس** آمده است دو روایت‌را آورده شده است که اگرباهم جمع‌شود به‌صورت مضمون‌این‌حدیث‌درمی‌آید: «ان‌الله کتب‌الاحسان‌علی کل‌شیء ، فاذاقتلتم ، فأحسنوا القتلة، واذا ذبحتم ، فأحسنوا الذبح؛ ولیحدأحدکم‌شفرته، فلیرح‌ذبیحته». **مسلم** ،کتاب‌صید،۵۷ (ج ۶،ص ۷۲) ؛ **ترمذی** ، کتاب دیات ، ۱۴ (ج۴ ، ص۲۳) الخ (رك **المعجم المفهرس** ، ج۲ ، ص۱۷۳ ، س ۱۵–۱۷ و ۲۳) . «اذا قاتل احدکم أخاه ، فلیجتنب‌الوجه ، فان‌الله خلق آدم علی صورته» . مسلم ، کتاب‌بر ، ۱۱۵ (ج ۸ ، ص۳۲) ؛ **احمدبن حنبل** ، ج ۲ ، ص ۲۴۴ و ۵۱۹ .

۲۲-۲۱/۹۴ خواجه محمد پارسای بخاری : خواجه پارسای بخارائی (ف ۸۲۲) از بزرگان مشایخ سلسلهٔ نقشبندیه واز کسانی است که جامی از او کسب فیض کرده است. در **نفحات الانس** (ص ۳۹۲–۳۹۳) جامی شرح می‌دهد که درسال ۸۲۲ که پنج ساله بود خواجه پارسا ازجام عبور می‌کرد وجامی همراه پدرش به دیدار وی رفت: « و یك‌سیر نبات کرمانی عنایت فرمودند. وامروز ازآن شصت سال است که هنوز صفای طلعت منور ایشان درچشم من است، ولذت دیدار مبارك ایشان در دل من. وهمانا که رابطهٔ اخلاص واعتقاد و ارادت ومحبتی که این‌فقیررا نسبت به‌خاندان خواجگان قدس‌الله تعالی ارواحهم واقع است به‌برکت نظرمبارك ایشان برده باشد. » از این‌حاشیه وهمچنین ازکتاب **سخنان خواجه‌پارسا**

که جامی به‌رشتهٔ تحریر درآورده است (رك مقدمهٔ کتاب حاضر، ص بیست و شش)، معلوم می‌شود که بعضی از کتابهای شخصی خواجه پارسا در اختیار جامی بود. برای شرح حال خواجه پارسا رك قدسیهٔ او، به‌تصحیح احمد طاهری عراقی، تهران، ۱۳۵۴ ش، مقدمه، ص ۶۵–۹۲.

۲۴/۹۴–۲۵: **تفسیر الفاتحة**، ص ۳۳۶.

۸/۹۵–۱۱: در **لمعات** (به تصحیح دکتر جواد نوربخش، تهران ۱۳۵۳، ص ۱۹) عراقی این ابیات را آورده است.

۱۳/۹۵–۴/۹۶: **کلیات شمس**، ابیات ۱۲۱۵۷–۱۲۱۵۹.

۱۵/۹۵–۲۶: نقل از **شرح قصیدهٔ تائیهٔ** عزالدین کاشانی، ص ۱۸۱ و ۱۷۸ و ۱۷۹. جامی چند سطر اول این حاشیه را از بحث کاشانی دربارهٔ توحید آورده است، وفقط سطرهای ۲۰–۲۶ از قسمت مربوط به «جمع» نقل کرده است. بنابراین درواقع او کمی در این عبارات تصرف کرده است، به این معنی که درمأخذ این بحث همهٔ آن تصریحاً دربارهٔ «جمع» نیست.

۱۳/۹۶–۱۹: نقل از **قواعد التوحید**، ص ۲۱۷–۲۱۸.

۲۴/۹۶–۲۵: نقل از **مثنوی** مولوی، دفتر اول، ابیات ۱۲۰۶–۱۲۰۷. در **مثنوی** نیکلسون مصراع آخرچنین است: «دوست کو باقی نباشد دور به».

۱/۹۷ لایتجلی – **۸/۹۷**: نقل از **شرح قیصری**، فص آدمی، ص ۷۳. **رسالة القسم الالهي بالاسم الرباني** درضمن رسائل ابن‌عربی در حیدر آباد دکن، ۱۳۶۷ ق، به چاپ رسیده است. این عبارات از ص ۲۲ آن رساله نقل شده است.

۶/۹۷ مارت – **۷/۹۷**: اشاره به‌آیات مختلف قرآنی.

۹/۹۷ – ۱۹/۹۸: **فکوك**، ص ۲۴۴–۲۴۶.

۱۹/۹۷–۲۰: این حدیث با کمی اختلاف دراین کتابها آمده است: **مسلم**، کتاب ایمان، ۲۳۲ (ج ۱، ص ۹۱)؛ **ترمذی**، کتاب فتن، ۳۵ (ج ۴، ص ۴۹۲)؛ و **احمد بن حنبل**، ج ۳، ص ۱۰۷، ۲۰۱ و ۲۵۹.

۲۶/۹۷–۲۷: **صحاح اللغة**، ص ۸۲۰ با نقل آیهٔ کریمهٔ ۵۲ (الطور): «... الفراء یعنی ابوزکریا یحیی‌بن زیاد کوفی (ف ۲۰۷)، پیشوای نحو وامام کوفیین است. رك «فراء» در **فرهنگ معین**. در **صحاح اللغة** چاپی به‌جای الفراء «والضحاك» آمده است.

۱/۹۸–۳: اشاره به‌آیه‌های مختلف قرآنی.

۱۱/۹۸–۱۳: روایات به این مضمون فراوان ومختلف است. رك **بخاری**، کتاب توحید، ۷۰ (ج ۸، ص ۱۴۳) و ۲۵ (ج ۸، ص ۱۶۴)؛ **مسلم**، کتاب جنة، ۳۵ (ج ۸، ص ۱۵۱)، ۳۷ و ۳۸ (ج ۸، ص ۱۵۲)؛ **سنن ترمذی**، کتاب جنة، ۲۰ (ج ۴، ص ۶۹۲)، تفسیر سورهٔ ۵۰ (ج ۵، ص ۳۹۰)؛ **احمد بن حنبل**، ج ۲، ص ۳۶۹ و

۵۰۷ و ج ۳، ص ۱۳ .

۹۸/ ۲۱-۲۷ : **اصطلاحات الصوفية** ، ص ۱۱۱ .

۹۸/ ۲۳ ابوطالب المکي : ابوطالب محمدبن علی بن عطیة مکی (ف ـ ۳۸۶) از صوفیهٔ ایرانی بودکه مجاورت مکه را اختیار کردند. کتاب **قوت القلوب** او ازمهمترین کتابهای تصوف قرون اول به‌شمار می‌رود و بارهادرکشورهای عرب به‌طبع رسیده است.

۹۸/ ۲۵ فی‌مفتتح بعض‌کتبه : در **اصطلاحات الصوفیة** چاپ شده این‌عبارت چنین است: « فی استفتاح نسخةالحق » . سید حیدرآملی در **جامع‌الاسرار** عین این جمله را از **نسخة الحق** نقل می‌کند (ص ۱۰،س ۹ ـ ۱۱) . رك تعلیقات آن‌کتاب ، ص ۸۲۱ .

۹۹/ ۲-۸ : ترجمه وتحریر **فصوص** ، ص ۵۰ .

۹۹/ ۹-۱۳ : نقل از **شرح قیصری** ، فص‌آدمی ، ص ۷۴ .

۹۹/ ۱۲-۱۳ : احادیث به این مضمون در کتابهای معتبر زیاد است . مثلاً : وانالله مائة رحمة ، أنزل منها رحمة واحدة . . . وأخرالله تسعاً وتسعین رحمة ، یرحم بها عباده یوم‌القیامة». **مسلم** ، کتاب توبه ، ۱۹ (ج ۸ ، ص ۹۶) . ونیز رك **بخاری** ، کتاب ادب ، ۱۹ (ج ۸ ، ص ۹) ؛ **ترمذی**،کتاب دعوات ، ۱۰۰ (ج ۵ ، ص ۵۴۹) ؛ **ابن ماجه**،کتاب زهد ، ۳۵ (قاهره، داراحیاء الکتب‌العربیة، ۱۳۷۲ ق،ص ۱۴۳۵).

۹۹/ ۱۴-۱۰۰/ ۱۴ : نقل با حذف عبارات کثیری از **شرح جندی** ، فص آدمی ، برگ ۶۰ رو وپشت .

۱۰۰/ ۱۵-۲۱ : ترجمهٔ **شرح جندی** ، فص‌آدمی ، برگ ۵۱ رو .

۱۰۰/ ۱۸ : **قرآن کریم** ، ۵۵ (الرحمن) : ۲۶.

۱۰۱/ ۱۲ : نقل‌از **شاهنامهٔ** فردوسی ، ج ۱ ، ص ۱۶ . در **شاهنامه** به جای کلمهٔ «فکرت» کلمهٔ «فطرت» آمده است .

۱۰۱/ ۱۴-۲۰ : دفترچهارم ، بیت ۵۲۲ به‌بعد .

۱۰۱/ ۱۷ : رك **احادیث مثنوی** ، ص ۶۷ .

۱۰۱/ ۲۴ فی‌المقدمة : رك ۵۸/ ۷-۸ .

۱۰۱/ ۲۶ نابغه : مرادنابغهٔ ذبیانی (ف ۶۰۴ میلادی)شاعرمعروف‌دورهٔ‌جاهلیت است. در **صحاح اللغة** نیز در تعریف کلمهٔ «سوده» این‌بیت به‌استشهاد آورده شده است (ص۶۹۰).

۱۰۲/ ۳ المراتب -۱۰۳/ ۴ : این جمله را جامی در۲۹/ ۲۶-۲۷ نیزآورده است.

۱۰۲/ ۱۳-۱۰۳/ ۴ : **انشاء الدوائر** ،به‌تصحیح‌نایبرگ،لیدن،۱۳۳۶ق،ص۲۱-۲۲.

۱۰۲/ ۲۳-۲۵ : نقل‌از **شرح قیصری** ، ص۸۸. ابن‌عربی این‌مطلب‌را در **فتوحات** (ج۳ ، ص ۱۳۷ و ۱۳۶) آورده است ، ولی عبارات وی باعبارات قیصری اختلاف دارد. دربارهٔ کتاب **مبایعة القطب**رك **کتابشناسی ابن‌عربی** از عثمان یحیی، ص ۳۹۵.

۱۰۳/۸-۹: قرآن کریم، ۱۷ (الاسراء) : ۸۵ .

۱۰۳/۹ : قرآن کریم، ۱۵ (الحجر) : ۲۹ ونیز ۳۸ (ص) : ۷۲ .

۱۰۳/۱۰ : حدیث نبوی است. رك **احادیث مثنوی**، ص۱۹۸، و **مرموزات اسدی در مزمورات داودی**، بهاهتمام محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران۱۳۵۲ش، ص۱۵۶-۱۵۷.

۱۰۳/۱۱ : کتاب عنقاء مغرب فی معرفة ختم الاولیاء وشمس المغرب . این کتاب دوبار درقاهره به‌چاپ رسیده است ودستنویسهای متعددی ازآن موجود است. رك **کتابشناسی ابن عربی**، ص ۱۵۷-۱۶۱ .

۱۰۳/۱۶ لیأخذ - **۱۰۳/۲۰** : تحریر **شرح قیصری**، فص‌آدمی، ص ۹۳ .

۱۰۳/۱۹ : قرآن کریم، ۶ (الانعام) : ۹ .

۱۰۳/۲۱-۲۶ : تاویلات القرآن، بیروت، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۳۵۸ .

۱۰۴/۲ لکل - **۱۰۴/۴** : نقل‌از **شرح قیصری**، فص‌آدمی، ص ۹۰.

۱۰۴/۵-۹ : ترجمهٔ همان عباراتی که درسطرهای بالا ازقیصری نقل‌شده است بااضافهٔ مطالبی از قیصری که در بالا حذف شد.

۱۰۵/۸ : قرآن کریم، ۷۹ (النازعات) : ۲۴.

۱۰۶/۲-۱۱: انشاء الدوائر، ص ۲۲-۲۳.

۱۰۶/۹ أحسن تقویم وأسفل سافلین: اشاره به **قرآن‌کریم**، ۹۵ (التین) : ۲-۵ .

۱۰۶/۱۰-۱۱ : قرآن کریم، ۴۲ (فصلت) : ۱۱ .

۱۰۶/۲۲-۱۰۷/۴ : نقل‌از **کلیات شمس**، ابیات ۳۰۱۶۸-۳۰۱۷۱ و ۳۰۱۷۲ .

۱۰۷/۲۱ : قرآن کریم، ۳۸ (ص): ۷۵.

۱۰۷/۲۱ ولما - **۱۰۸/۳** العبودیة : نقل‌از **شرح قیصری**، ص ۸۹ .

۱۰۷/۲۵-۱۰۸/۱۴ : اصطلاحات الصوفیة ، ص ۱۰۷ .

۱۰۸/۵ یجمع-المتقابلة و **۱۰۸/۶** خلقه - **۱۰۸/۸** الجلالیة: نقل‌از **شرح قیصری**، ص۸۹ و ۸۷.

۱۰۸/۵ و الصفتان - **۱۰۸/۶** الانسان : نقل‌از **شرح کاشانی**، ص ۲۸.

۱۰۸/۸ و ابلیس - **۱۰۹/۵** کماله : نقل‌از **شرح کاشانی**، ص ۲۸ .

۱۰۸/۱۶-۱۷ : نقل‌از شرح **قصیدهٔ تائیهٔ** عزالدین کاشانی، ص ۱۵۴.

۱۰۸/۲۰ بعض العارفین : عزالدین کاشانی در شرح **قصیدهٔ تائیه**، ص ۱۶۰ .

۱۰۸/۲۴ ابلیس - **۱۰۸/۲۶** الحق : نقل‌از **شرح قیصری**، فص‌آدمی، ص ۹۰ .

۱۰۸/۲۷ فی‌شرحه للفصوص : رك **شرح قیصری**، ص ۹۰ .

۱۰۹/۵ ولم - **۱۰۹/۸** الحقائق: نقل‌از **شرح قیصری**، ص۸۹-۹۰ .

۱۰۹/۱۰ شیطان - **۱۰۹/۲۱** : ترجمهٔ **شرح قیصری**، ص ۹۰-۹۱ .

۱۰۹/۱۷-۱۸ : قرآن کریم ، ۱۴ (ابراهیم) : ۲۲ .

۱۰۹/۲۳ : تاج‌المصادر ، از ابوجعفر احمدبن علی بن محمد مقری‌بیهقی (ف ۵۴۴)، بمبئی، میرزامحمدشیرازی ، ۱۳۰۱ق، ص ۱۶ .

۱۰۹/۲۴-۲۷ : نقل‌از مثنوی مولوی، دفتردوم، ابیات ۲۱۱۹-۲۱۲۲.

۱۱۱/۶ النفث ـ رخصوا و۱۱۱/۷ من -۳۰المطلب : نقل از شرح قیصری ، فص شیثی ، ص ۹۶ .

۱۱۱/۶ و ههنا-۱۱۱/۷الظاهرة به : تحریر شرح‌کاشانی ، ص ۳۳ .

۱۱۱/۹-۱۰ : این حدیث با اختلاف جزئی در شهاب الاخبار وبا اختلاف بیشتر در جامع صغیر آمده‌است. رك شرح فارسی شهاب الاخبار به‌تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران ، ۱۳۴۹ ش ، ص ۱۳۵، شمارهٔ ۷۴۹ ؛ فیض‌القدیر : شرح‌الجامع‌الصغیر، بیروت، ۱۳۹۱ ق ، ج ۲ ، ص ۴۵۰.

۱۱۱/۱۰ النفث -۱۱۱/۱۲ و ۱۸-۱۹ : نقل‌از شرح جندی ، فص آدمی ، برگ ۷۳ پشت .

۱۱۲/۹ ونزلت - ۱۱۲/۱۱ الایات: ایضاً.

۱۱۲/۱۳-۱۷ : نقل وتحریر از فکوك ، ص ۱۹۵ .

۱۱۲/۲۶ : نقل‌از شرح جندی ، فص آدمی ، برگ ۷۳ پشت .

۱۱۳/۷ بلاطلب- ۱۱۳/۸ذلك : نقل‌از شرح قیصری ، فص شیثی ، ص ۱۱۴.

۱۱۳/۸ آنچه- ۱۱۳/۱۰ و ۱۱۳/۱۴شکر-۱۱۳/۱۶الله:ترجمهٔ شرح قیصری ، ص۱۱۴ .

۱۱۴/۲ المراد-۱۱۴/۶ الذات: نقل‌از شرح قیصری ، فص شیثی،ص ۹۶.

۱۱۴/۸ الهی-۱۱۴/۹ الاسماء : نقل‌از شرح قیصری ، ص ۱۰۲ .

۱۱۴/۹ لا -۱۱۴/۱۲ الذات : نقل‌از شرح جندی ، فص شیثی، برگ ۸۲ رو.

۱۱۴/۱۳ والتجلی-۱۱۴/۱۵ : نقل‌از شرح قیصری ، ص ۱۰۴ .

۱۱۴/۱۶-۱۱۵ / ۲ : ترجمهٔ شرح قیصری ، فص شیثی ، ص ۹۶-۹۷ .

۱۱۴/۲۰-۲۱ : قرآن کریم ، ۵۴ (القمر) : ۵۰ .

۱۱۴/۲۴-۲۷ : نقل‌از فکوك ، ص ۱۹۵-۱۹۶ .

۱۱۵/۳ ای - ۴ : نقل‌از شرح جندی ، برگ ۸۲ رو .

۱۱۵/۵-۱۰ : نقل‌از شرح قیصری ، فص شیثی ، ص ۹۷ .

۱۱۵/۹ : قرآن کریم،۸۳ (المطففین) : ۲۴ .

۱۱۵/۱۱ - ۱۱۶/۱۱: نقل‌از مصباح الهدایة ، ص ۱۳۰-۱۳۱ .

۱۱۵/۱۵ : قرآن کریم ، ۷ (الاعراف) : ۱۲۳ .

۱۱۵/۲۳ : حدیث نبوی است . در سنن ابن‌ماجه به‌این صورت آمده است: و فاذا

تجلی‌الله لشیء من‌خلقه، خشع‌له». کتاب اقامة الصلاة ، باب ۱۵۲ (ص ۴۰۱) .

۱۱۵/۲۶-۲۷ : نقل‌از **مصباح الهدایة** ، ص ۱۳۰ .

۱۱۶/۱۴ فان ـ ۱۱۶/۱۸ کذلك : نقل‌از **تفسیرالفاتحة** ، ص ۱۶ .

۱۱۶/۱۸-۱۹ : قرآن کریم ، ۵۴ (القمر) : ۵۰ .

۱۱۶/۲۱ ـ ۱۱۷/۱۲: نقل‌از **النفحات الالهیة** از قونیوی ، ص ۲۲۵-۲۲۶ .

۱۱۷/۱۴ و ۱۱۸/۸ : قرآن کریم ، ۲۰ (طه) : ۵۰ .

۱۱۷/۱۸ : قرآن کریم ، ۱۶ (النحل) : ۴۰ .

۱۱۷/۲۰-۲۱ : قرآن کریم ، ۷۶ (الانسان) : ۱ .

۱۱۷/۲۲-۲۳ : قرآن کریم ، ۱۹ (مریم) : ۹ .

۱۱۷/۲۴-۲۶ : **تأویلات القرآن** ، ج ۲ ، ص ۷۳۹ .

۱۱۸/۳-۷ فوجودیة : نقل‌از **مفتاح الغیب** ، ص ۳۲۲ .

۱۱۸/۵ : قرآن کریم ، ۸۴ (الانشقاق) : ۱۹ .

۱۱۸/۱۷ : نقل‌از **مثنوی** مولوی ، دفتراول، بیت ۲۷۴۹ .

۱۱۸/۲۲ بعضهم : مراد فرغانی است در **مشارق الدراری** ، ص ۳۰ .

۱۱۹/۹ کما ـ ۱۱۹/۱۰ بغتة : نقل‌از **شرح کاشانی** ، ص ۳۷ .

۱۱۹/۱۱ السؤال ـ ۱۱۹/۱۲ الخارجیة: نقل‌از **شرح قیصری** ، فص‌شیثی،ص۱۰۰.

۱۱۹/۱۲ ومثال ـ ۱۱۹/۱۳ الری: نقل‌از **شرح جندی** ، فص شیثی ، برگ ۷۹ رو .

۱۱۹/۱۴-۱۵ : این شعررا قیصری نیزدرضمن این‌بحث آورده است، ص ۱۰۰ .

۱۱۹/۱۸-۲۲ اوست: ترجمه و تحریر **شرح قیصری** ، ص ۱۰۰ .

۱۱۹/۲۴ فی فصوص الحکم: رك **فصوص** ، ص ۶۰ .

۱۱۹/۲۲ لابد ـ ۱۲۰/۲ الداعیة : نقل‌از **شرح کاشانی** ، ص ۳۷ .

۱۱۹/۲۵-۲۶ : **فصوص** ، ص ۶۰ .

۱۲۰/۶ السؤال ـ عجولا : نقل‌از **فصوص الحکم** ، ص ۵۹ .

۱۲۰/۶ فان الانسان . . . : اشاره به‌حدیث نبویی که پائین ، ص ۱۱ ، آمده است .

۱۲۰/۶ یسأل ـ ۱۲۰/۷ أوانه : نقل‌از **شرح قیصری** ، ص ۹۸.

۱۲۰/۸ وهذا ـ ۱۲۰/۱۰ البته : نقل‌از **شرح جندی** ، فص شیثی ، برگ ۷۷ رو.

۱۲۰/۱۱ : حدیث‌نبوی است. **بخاری** ، کتاب‌توحید ، ۳۶ (ج ۹ ، ص ۱۸۰) .

۱۲۰/۱۹-۲۰ : قرآن‌کریم ، ۴۰ (المؤمن) : ۶۰.

۱۲۰/۲۶ فی الفصوص : رك **فصوص الحکم** ، ص ۵۹ .

۱۲۱/۴-۵ : ترجمهٔ **فصوص** ، ص ۵۹ .

۱۲۱/۶-۷ : نقل‌از **مثنوی** مولوی ، دفترپنجم ، ابیات ۲۶۹۵-۲۶۹۶ .

۱۲۱/۸-۱۰ مظاهره : ترجمهٔ **شرح قیصری** ، ص ۹۹ .

۱۲۱/۱۰ فاذا-**۱۲۱/۱۱** : نقل‌از **فصوص** ، ص ۵۹ .

۱۲۱/۱۸ ایوب-**۱۲۱/۲۰** : ترجمه وتحریر **فصوص** ، ۵۹-۶۰.

۱۲۱/۲۰ : آیهٔ کریمه به‌این صورت است: «وایوب اذ نادی ربه أنی مسنی الضر». ۲۱ (الانبیاء) : ۸۳ .

۱۲۱/۲۱ : نقل‌از **مثنوی** مولوی، دفتراول، بیت ۱۷۷۴ .

۱۲۱/۲۶ عالم-**۱۲۱/۲۷** سؤال: تحریر **فصوص**، ص۵۹ .

۱۲۲/۳-۸ : نزدیك به‌این روایت حدیث ذیل است : « ان لنفسك عليك حقاً ولربك عليك حقاً ولضيفك عليك حقاً، وان لاهلك عليك حقاً، فأعط كل ذی حق حقه ». **ترمذی**، کتاب الزهد، ۶۳ (ج۴،ص۶۰۹). ونیز رك **بخاری**، کتاب ادب،۸۶ (ج۸،ص۴۰)؛ کتاب تهجد، ۲۰ (ج۲، ص۶۸)؛ کتاب صوم، ۵۱و۵۷ (ج۳، ص۴۹و۵۲)؛ و **مسلم** ، کتاب صیام، ۱۸۶ (ج۳، ص۱۶۴) .

۱۲۲/۱۲-۱۳ : نقل‌از **مثنوی** مولوی، دفترسوم، ابیات ۱۸۸۱-۱۸۸۲ .

۱۲۲/۱۴-۲۱ : ترجمه وتحریر **شرح قیصری** ، ص۱۰۰ .

۱۲۲/۲۲-۱۲۳/۲: نقل‌از **کلیات شمس** ، ابیات۴۸۱۸-۴۸۱۹ و ۴۸۲۱-۴۸۲۲.

۱۲۳/۳-۹ و **۱۲۳/۱۲-۱۲۴/۶** احوال او: ترجمه‌وتحریر **فصوص**، ص۶۰-۶۱ .

۱۲۳/۱۹-۱۲۴/۲۶ : **مفتاح‌الغیب** ، ص۲۵۹-۲۶۰ .

۱۲۴/۶ پس-**۱۲۴/۱۱** : ترجمهٔ **شرح قیصری** ، ص۱۰۲ .

۱۲۴/۱۲-۱۲۵/۳: ترجمهٔ **فصوص** ، ص۶۱ .

۱۲۴/۲۳-۲۴ : متن‌کامل این‌حدیث چنین‌است: «سألت ربی ثلاثاً، فأعطانی ثنتين و منعنی واحدة : سألت ربی أن لايهلك أمتی بالسنة، فأعطانيها ؛ وسألته أن لايهلك أمتی بالغرق، فأعطانيها؛ وسألته أن لايجعل بأسهم بينهم، فمنعنيها». **صحیح مسلم**، کتاب فتن، ۲۰ (ج ۸ ، ص۱۷۱-۱۷۲).ونیز رك **ابن ماجه** ،کتاب‌فتن، ۹ (ص ۱۳۰۳) ، و **احمدبن حنبل** ، ج ۵، ص۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۷ و ۲۷۸.

۱۲۵/۴ : نقل‌از **مثنوی** مولوی، دفتردوم ، بیت ۲۴۲۸ .

۱۲۵/۵-۱۰ اوست: ترجمهٔ **شرح قیصری** ، ص۱۰۲ .

۱۲۶/۳-۱۲ النوحیة: نقل‌از **شرح قیصری** ، فص‌نوحی، ص۱۲۷.

۱۲۶/۳ والمنزه ــ آفة : نقل‌از **شرح کاشانی** ، ص۵۴ .

۱۲۷/۶ یشترط-**۱۲۷/۱۱** : نقل‌از **نصوص** قونیوی، ص۲۷۵. جامی همین عبارات را قبلاً (۱۱/۲۳-۱۴) نقل‌کرده بود .

۱۲۷/ ۱۲-۱۷ : نقل با حذف مطالب زیادی از **شرح جندی** ، فص نوحی، برگ ۱۰۲ پشت .

۱۲۷/ ۲۲-۲۳ : کاشانی این ابیات را در **اصطلاحات** خود، ص۹۶، آورده است .

۱۲۷/ ۲۴ مجسمه: فرقه‌ای بوده است که ازشش جهت جسمانی نهایتی برای‌خدا قایل بودند. رك **ترجمهٔ فارسی الملل والنحل** شهرستانی، تهران، ۱۳۵۰ش، ص۷۸ به‌بعد.

۱۲۸/ ۲-۳ : **فصوص** ، ص۷۰ .

۱۲۸/ ۱۲-۱۴ : دفتردوم ، ابیات ۵۴-۵۵ و ۵۷.

۱۲۸/ ۱۵-۲۶ : **مفتاح الغیب** ، ص۶۴-۶۵؛ ونیز **فصوص**، ص۲۹۴ .

۱۲۸/ ۲۷ : نقل‌از **شرح قیصری** ، فص نوحی، ص۱۳۳.

۱۲۹/ ۱-۵ : **تفسیر الفاتحة** ، ص۳۸۱ .

۱۲۹/ ۱۱-۱۳ : رك تعلیقهٔ۶۲/۱۶-۶۳/۱. در **فتوحات** (ج۲، ص۱۱۲)ابن‌عربی این‌روایت را به‌این صورت آورده است: «کنت کنزا لـم أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق وتعرفت الیهم، فعرفونی.»

۱۲۹/ ۱۳ وتعرفت_ ۱۲۹/ ۱۴ الیهم: نقل‌از **شرح جندی** ،فص نوحی،برگ۹۸ پشت.

۱۲۹/ ۱۵-۱۶ : **قرآن کریم** ، ۴۲ (فصلت): ۱۱ .

۱۲۹/ ۱۸ : **قرآن کریم** ، ۲ (البقرة): ۱۸۶.

۱۳۰/ ۱۲ بعضهم: منظور عزالدین کاشانی است در **شرح قصیدهٔ تائیه**، ص۱۵۴.

۱۳۰/ ۱۶-۲۵ : دفتـر ششم ، ابیات ۳۱۷۲ ـ ۳۱۷۴ ، ۳۱۷۷-۳۱۷۸ ، ۳۱۶۱، ۳۱۶۳-۳۱۶۴ ، ۳۱۶۸ و ۳۱۷۰ .

۱۳۱/ ۱۲-۱۵ : نقل‌از **مصباح الهدایة** ، ص ۱۸ .

۱۳۱/ ۱۴ دلیل-۱۶: این‌سه سطردر رسالهٔ **قدسیه** ازخواجه پارسای بخارائی، ص۱، به‌همین صورت‌آمده است. چون جامی ارادت تمام نسبت به خواجه پارسا داشته است (رك تعلیقهٔ ۹۴/۲۴-۲۵) وبنابراین لابد بارسالهٔ **قدسیه** اوآشنا بوده است، احتمال می‌رودکه در اینجا ازآن رساله الهام گرفته باشد.

۱۳۱/ ۱۶ : نقل‌از **منطق الطیر** عطار، به‌تصحیح دکترگوهرین، تهران،۱۳۴۲ش، ص ۱۰ (بیت۱۷۰) .

۱۳۱/ ۱۸-۲۶: **حدیقة الحقیقة** ، ص۶۱-۶۴ .

۱۳۲/ ۱۹ فی فص‌شیث: رك ۱۱۳/ ۲۲ به‌بعد .

۱۳۳/ ۸-۹ : **قرآن‌کریم** ، ۵۰ (ق): ۲۲ .

۱۳۳/ ۱۲-۱۳۶/ ۶: این‌بحث طویل از شرح جندی ، فص‌نوحی،برگ ۱۰۰ پشت‌ـ

۱۰۱ پشت، نقل‌شده است .

۲۷/۱۳۳ ان شاء ــ**۱/۱۳۴** الیه صورة : اینجا جندی از استاد خود قونیوی نقل‌قول می‌کند (رك **مفتاح الغیب** ، ص۹۳). جامی همین‌عبارات را از **مفتاح الغیب** دوبار در کتاب حاضر نقل می‌کند، ۶۸/۵–۶ و۱۴۵/۱۰–۱۱ .

۱۴/۱۳۴-۱۵ : اشاره به‌این حدیث است: «کلم‌الناس علی‌قدر عقولهم»، **تمهیدات** عین‌القضاة ، ص۶ و ۱۴۴. **مرصاد العباد** ، ص۱۵. این روایت نیز آمده است: «نحن معاشر الانبیاء أمرنا أن نکلم‌الناس علی‌قدر عقولهم». رك تعلیقات **فیه مافیه** ، ص۳۰۶ .

۱۸/۱۳۴-۱۹ : **قرآن کریم** ، ۳ (آل عمران) : ۷.

۲۰/۱۳۴-۲۱ : **صحاح‌اللغة** ، ص۹۲۷ .

۲۵/۱۳۴-۲۶ : اشاره به‌آیات واحادیث متعدد است. برای نمونه درمورد هرصفت یك‌مثال‌آورده می‌شود: **وجه** : «فأینما تولوا فثم وجه‌الله» . **قرآن‌کریم** ، ۲ (البقرة) : ۱۱۵. **عین** : «ولتصنع علی عینی». **قرآن‌کریم** ، ۲۰ (طه) : ۳۹. **ید** : «یدالله فوق أیدیهم». ۴۸ (الفتح): ۱۰. **یمین** : «والسموات مطویات بیمینه». ۳۹ (الزمر): ۶۷ . **اصبع** : «ان القلوب بین‌أصبعین من أصابع‌الله». **سنن الترمذی**، کتاب قدر، ۷ (ج۴، ص۴۴۹). **قبضه** : «والارض جمیعاً قبضته یوم‌القیامة». **قرآن‌کریم** ، ۳۹ (الزمر) : ۶۷ . **جنب** : « یاحسرتی علی مافرطت فی جنب‌الله». ۳۹ (الزمر): ۵۶. **ضحك** : «ضحك‌الله اللیلة». **صحیح بخاری**، مناقب انصار، ۱۰ (ج ۵،ص ۴۳). **تعجب** : «عجب‌ربنا من‌قوم‌یقادون‌الی الجنة‌فی السلاسل». **احمدبن حنبل**، ج۲، ص ۳۰۲. **تردد** : «وما ترددت عن‌شیء أنا فاعله ترددی عن‌نفس المؤمن‌یکره الموت». **بخاری**، کتاب رقاق، ۳۸ (ج ۸، ص ۱۳۱) .

۱۸/۱۳۵-۲۶ : این عبارات در **تفسیر الفاتحه** ای‌که به چاپ رسیده است نیامده‌وبه احتمال قوی متعلق است‌به حواشی‌آن (رك تعلیقهٔ ۱۱/۷۳–۱۷).

۲۵/۱۳۵-۲۶ : اشاره‌به دوحدیثی که به‌پیغمبر (ص) منسوب است: «ما نزل من‌القرآن آیة الا ولها ظهروبطن، ولکل حرف‌حد، ولکل‌حد مطلع» (**عوارف المعارف** ، شهاب‌الدین ابن‌عمرالسهروردی، بیروت، ۱۹۶۶، ص ۲۵) ؛ و «ان للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً الی سبعة أبطن» (**احادیث مثنوی**، ص ۸۳). کاشانی هردو روایت‌را در **شرح فصوص**، ص۵۶، آورده است.

۷/۱۳۶-۹ داند : ترجمهٔ **فصوص** ، ص ۶۸ .

۱۰/۱۳۶ بی‌یبصر : اشاره به حدیث معروف. رك تعلیقهٔ ۱۸/۱۰ .

۱۱/۱۳۶-۱۴ و **۱۷-۱۹** : ترجمهٔ **شرح قیصری** ، فص‌نوحی، ص ۱۲۹.

۱۱/۱۳۶ بایزید : بایزید بسطامی (ﻫ ۲۶۱ یا ۲۶۲) صوفی بسیار معروف‌قرن‌سوم. رك **طبقات الصوفیهٔ** خواجه عبدالله ، ص ۸۷–۹۵ ؛ ترجمهٔ **رسالهٔ قشیریه** ، ص ۳۸–۳۹ ،

وغیره . جامی ظاهراً ترجمهٔ این گفتار بایزید را از **لمعات** عراقی آورده است (ص۱۲). اما جامی به‌پیروی ازقیصری این‌سخن را بـه بایزید نسبت داده است، درحالی که‌عراقی آن را به‌جنید نسبت می‌دهد. در **کشف الاسرار**، ج ۸، ص ۵۲۰، عبارتی‌شبیه این ازبایزید نقل‌شده است .

۱۶-۱۵/۱۳۶ : نقل‌از **منطق الطیر** عطار، ص ۱۱ (ابیات ۱۹۳-۱۹۴) .

۹-۳/۱۳۷ : نقل‌از **فکوک** ، ص ۱۹۸ و ۱۹۹ .

۱۰/۱۳۷-۳/۱۳۸ خیال : ترجمهٔ **شرح قیصری** ، فص ادریسی، ص۱۵۱ .

۱۸-۱۷/۱۳۷ : **قرآن‌کریم** ، ۲ (البقرة) : ۳۰ .

۷/۱۳۸-۱/۱۳۹ ساخت : ترجمهٔ **شرح قیصری** ، ص ۱۵۱ .

۲۷-۱۹/۱۳۸ : نقل‌از **شرح جندی** ، فص‌آدمی، برگ ۷۴ رو .

۱/۱۳۹ وچون -۳: ترجمه وتحریر **شرح کاشانی** ، ص ۷۳ .

۹-۴/۱۳۹ : ترجمهٔ **شرح قیصری** ، ص ۱۵۱-۱۵۲ .

۱۰/۱۳۹ رفع مکانا علیا: اشاره به **قرآن‌کریم** ، ۱۹ (مریم): ۵۷ : « ورفعناه مکانا علیا » .

۱۳/۱۳۹ وماهو و **۱۴/۱۳۹** فان-**۱۵/۱۳۹** فیه: نقل‌از **شرح قیصری** ،ص۱۵۴.

۱۴/۱۳۹ : **قرآن کریم** ، ۲۰ (طه) : ۵ .

۱۶/۱۳۹ ابن‌الجوزی فی‌تاریخه: منظور ابوالفرج عبدالرحمن‌بن ابوالحسن علی‌بن محمد بغدادی است، متکلم ومحدث وواعظ مشهور قرن ششم (ف ۵۹۷) . تاریخ او « **تاریخ المنتظم** » است، که فقط قسمت دورهٔ اسلامی‌آن به چاپ رسیده است.

۲۲/۱۳۹ کماسیجی: رك ۱۴۱/۹-۱۳ .

۲-۱/۱۴۰ : این‌حدیث عیناً دراین مآخذ آمده است: **ترمذی** ، تفسیرسورهٔ ۱۱ ، ۱ (ج ۵ ، ص ۲۸۸)؛ **ابن ماجه** ، مقدمه ، ۱۳ (ص ۶۵)؛ **احمدبن حنبل** ، ج ۴، ص۱۱و۱۲.

۳/۱۴۰ : **قرآن‌کریم**، ۴۳ (الزخرف) : ۸۴ وغیره .

۶/۱۴۰ کل‌شیء . . . : **قرآن‌کریم** ، ۲۸ (القصص): ۸۸ .

۶/۱۴۰ والیه . . . : **قرآن‌کریم** ، ۱۱ (هود) : ۱۲۳ .

۷/۱۴۰ : **قرآن‌کریم** ، ۲۷ (النمل) : ۶۰ ، ۶۱ وغیره .

۷/۱۴۰ اذ-**۸/۱۴۰** مرتبة: نقل‌از **شرح قیصری** ، ص۱۵۵ .

۲۰-۱۵/۱۴۰ : به‌این مضمون نزدیك‌ترین روایتی‌که پیدا شد این‌است: «ینتزل ربنا کل‌لیلة الی السماء الدنیا حین‌یبقی ثلث‌اللیل الاخر، یقول، من‌یدعونی، فأستجیب‌له ؛ من یسألنی، فأعطیه ؛ ومن یستغفرنی، فأغفرله؟» **بخاری** ، دعوات، ۱۴ (ج ۸، ص ۸۸) . ونیز رك **بخاری** ، توحید، ۳۵ (ج ۹ ، ص ۱۷۵) ؛ **مسلم** ، مسافرین،۱۶۸-۱۷۰ و ۱۷۲ (ج ۲،

ص۱۷۵ـ۱۷۶)؛ **ترمذی**، صلاة، ۳۲۹ (ج۲،ص۳۰۷)؛ **ابن ماجه** ، اقامة، ۱۹۱ (ص۴۴۴)؛ **سنن‌الدارمی** ، داراحیاءالسنة النبویة، صلاة ، ۱۶۸ (ج ۱، ص ۳۴۶)؛ **احمدبن حنبل** ، ج ۲،ص ۴۳۳؛ ج ۳، ص ۳۸؛ ج۴، ص۱۶ وج۶، ص ۲۳۸.

۲۴-۲۲/۱۴۰ : صورتی است از روایت بالا (تعلیقهٔ قبل) . نزدیک‌ترین حدیث بـه این‌مضمون که‌پیداشد به‌شرح زیر است : «ینزل الله تعالی کل لیلة الی السماء الدنیا، فیقول، هل‌من سائل، فأعطیه؛ هل‌من‌مستغفر،فأغفرله ؟ » **دارمی** ، صلاة،۱۶۸ (ج ۱، ص ۳۴۷) .

۱/۱۴۱ اما- **۸/۱۴۱** الـمعیة و **۹/۱۴۱** عن - **۱۳/۱۴۱** : نقـل از **فکوك** ، ص ۱۹۹ ـ ۲۰۰ .

۵-۴/۱۴۱ : **قرآن‌کریم** ، ۸۷ (الاعلی) : ۱ .

۱۹/۱۴۱ وذلك -**۲۲/۱۴۱** : نقل‌از **شرح قیصری** ، فص ادریسی، ص۱۵۳ـ۱۵۴.

۲۳/۱۴۱ - **۳/۱۴۲**: ترجمهٔ **شرح قیصری** ، ص ۱۵۶ .

۷-۴/۱۴۲ و **۱۳-۱۲** : ازسبك این دو رباعی برمی‌آیدکـه ازخـود جامی است. رك **شرح رباعیات** و **لوایح** جامی .

۱۱-۸/۱۴۲ است و **۱۶-۱۴** : ترجمهٔ **شرح قیصری** ، ص ۱۵۶ .

۱۸-۱۷/۱۴۲ : نقل‌از **صحاح‌اللغة** ، ص ۲۰۱۵ و ۷۲۶ .

۲۳/۱۴۲ القموم : سخنگوی قـوم اینجا کـاشانی است در **اصطلاحات الصوفیة** ، ص ۱۷۹ـ۱۸۰ .

۲-۱/۱۴۳ : رباعی به‌سبك جامی است.

۹-۳/۱۴۳ و **۱۴-۱۱** است: ترجمهٔ **شرح قیصری** ، ص ۱۵۶ و ۱۵۷ـ۱۵۸ .

۱۰/۱۴۳ : این‌بیت را جامی در۴/۶۶ نیزآورده است.

۱۴/۱۴۳ چه - **۱۶/۱۴۳** : ترجمه‌وخلاصهٔ **شرح قیصری** ، ص۱۵۸.

۲۴-۲۳/۱۴۳ : مأخذ این ابیات ممکن‌است ابیات ذیل باشد، منتها اختلافی اساسی دربیت اول وجود دارد :

ففی‌الحق عین‌الخلق ان کنت ذا عین　　و فی‌الخلق عین‌الحق ان‌کنت ذا عقـل
فـان کنت ذا عین وعقل معـاً فمـا　　تـری غیـر شیء واحـد فیـه بالفعل

(**فتوحات مکیه** ، ج ۳، ص ۲۹۰)

۳/۱۴۴ : **قرآن‌کریم** ، ۴۷ (محمد): ۳۵ .

۸/۱۴۴ : **قرآن‌کریم**،۴۲ (فصلت) : ۱۱.

۱۰/۱۴۴ : کذادرهمهٔ‌نسخ ولی‌درآیه«اننی»صحیح‌است. **قرآن‌کریم**، ۲۰(طه): ۴۶.

۱۲/۱۴۴: روایتی‌را که این‌جمله ازآن گرفته شده است عین‌القضاة همدانی‌در رسالهٔ **شکوی الغریب** آورده است: « کقوله لموسی، مرضت، فلم‌تعدنی؛ وجعت، فلم تطعمنی ....».

شکوی الغریب (ضمیمهٔ **مصنفات** عین‌القضاة)، به تصحیح عفیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱ش، ص۳۷:س۱. در **صحیح** مسلم حدیث دیگری آمده است که آن نیز دارای این مضمون است: «ان الله یقول یوم القیامة . . . یا ابن آدم، استطعمتك، فلم تطعمني. قال، یارب، و کیف أطعمك وأنت رب العالمین . . .» کتاب البر، ۴۳ (ج ۸، ص۱۳). دربارهٔ مآخذ دیگر این حدیث و استفاده ازآن در ادبیات فارسی رك **روضة المذنبین** از احمدجام، به‌تصحیح دکتر علی فاضل، تهران، ۲۵۳۵، ص ۳۳۱–۳۳۵.

۱۶/۱۴۴ : رك **فصوص**، ص۷۷.

۱۹/۱۴۴–۲۲ نه : ترجمه و تحریر **شرح قیصری**، ص۱۵۹.

۵/۱۴۵–۱۱: نقل از **مفتاح الغیب**، ص۹۳؛ ونیز **فصوص**، ص ۲۹۸. قسمتی از این بحث را جامی در ۷/۶۸–۱۰ نیز نقل کرده است.

۱۶/۱۴۵ زیرا که– **۱۹/۱۴۵** هم واحد: ترجمهٔ **شرح قیصری**، ص۱۵۹.

۲۰/۱۴۵–۲۶ : ترجمهٔ **شرح قیصری**، ص۱۶۰.

۲/۱۴۶–۱۱: نقل از **دیوان عطار**، به تصحیح دکتر تقی تفضلی، تهران، ۱۳۴۵ش، ص ۸۱۸–۸۲۰.

۳/۱۴۷ وهو– **۴/۱۴۷** بینهما و **۴/۱۴۷** وعدمها –**۵/۱۴۷**: نقل از **فکوك**، ص ۲۰۰.

۶/۱۴۷ أولا –**۱۱** لله : نقل با حذف چند سطر از **شرح جندی**، فص آدمی، برگ ۷۴ رو.

۱۱/۱۴۷ من شدة–**۸/۱۴۸** : نقل از **شرح قیصری**، فص ابراهیمی، ص۱۶۸.

۱۲/۱۴۷–۲۷/۱۴۸ : نقل از **شرح جندی**، فص آدمی، برگ ۷۴ رو وپشت.

۱۶/۱۴۷ : در احادیث این سه اسم درچندین موارد به این صورت باهم آمده است. رك **المعجم المفهرس**، ج۲، ص۳۹۵، س۱۵–۱۷.

۱/۱۴۸–۲ : **قرآن کریم**، ۶ (الانعام) : ۷۷.

۴/۱۴۸–۷ : **قرآن کریم**، ۶ (الانعام) : ۷۹.

۹/۱۴۸–۱۳: ترجمه و تحریر **شرح قیصری**، ص ۱۶۷–۱۶۸.

۲۱/۱۴۸ – ۵/۱۴۹: نقل از **فکوك**، ص ۲۰۲ و ۲۰۰.

۴/۱۴۹–۵ : این حدیث درمنابع متعددی آمده است، مانند **بخاری**، انبیاء، ۸ (ج ۴، ص ۱۶۹)؛ مسلم، جنة، ۵۸ (ج ۸، ص۱۵۷)، وغیره. رك **المعجم المفهرس**، ج ۶، ص۱۸، س ۱۶–۱۹.

۱۰/۱۴۹–۱۷ : نقل از **فکوك**، ص ۲۰۲–۲۰۳.

۱/۱۵۰ لیس– **۱۲/۱۵۰** : نقل از **شرح قیصری**، شرح مقدمهٔ قیصری،

ص ۵۹۷–۵۹۸ .

۳/۱۵۰ : قرآن‌کریم ، ۲ (البقرة): ۱۴۸ .

۱۳/۱۵۰ - ۶/۱۵۱ : شرح‌تعرف ، از ابو ابراهیم اسمعیل‌بن محمدبن عبدالله المستملی البخاری (ف ۴۳۴)، لکهنو، ۱۳۲۷–۱۳۳۰ ق، ج ۴، ص ۸۲–۸۳ .

۱۰/۱۵۱ شیخ جنید : رك تعلیقهٔ ۴/۶۷. این‌گفتار جنیدبا اختلافی جزئی در **فصوص**، ص ۱۲۰، وعیناً در **لمعات** ، ص۳۶، نیز آمده است.

۱۱/۱۵۱ : نقل‌از **مثنوی** مولوی، دفترسوم، بیت ۱۳۹۱.

۱۳/۱۵۱ : این مصراع از قطعه‌ای است‌که استاد فروزانفر در تعلیقات **فیه مافیه** مولوی، ص۲۸۷، آورده است. گویندهٔ آن معلوم نیست.

۱۵/۱۵۱ : نقل‌از **مثنوی** مولوی، دفتردوم، بیت ۲۷۷ .

۱۸/۱۵۱–۲۰ : اشاره به حدیث‌نبوی معروف. رك تعلیقهٔ ۱۸/۱۰.

۲۳/۱۵۱ ۲–۲۴ و ۲۶ وهو -۴/۱۵۲: نقل‌از **شرح جندی** ، فص هودی ، برگ ۱۵۷ رو .

۲۶/۱۵۱ - ۱/۱۵۲ لم یغادر . . . : اشاره به‌این آیه‌است: «مال هذا الکتاب لا یغادر صغیرة ولاکبیرة الا أحصیها». **قرآن‌کریم** ، ۱۸ (الکهف): ۴۹ .

۶/۱۵۲ قربها-**۷/۱۵۲** البقاء و **۹/۱۵۲** قربها-**۱۰/۱۵۲** الفناء : نقل‌از **منتهی المدارك** ، ص۷ .

۱۶/۱۵۲–۲۵ : نقل باحذف چند جملهٔ کوتاه از **شرح جندی** ، فص ابراهیمی ، برگ۱۲۶ پشت. عبدالرزاق کاشانی در **شرح فصوص** ، ص ۹۰، این‌سطور را تحریر کرده است .

۱۸/۱۵۲–۱۹ : اشاره به حدیث درازی است دربارهٔ چگونگی نمازخواندن. درآن حدیث این‌عبارات آمده است: «اذا قال (الامام)، «سمع‌الله لمن حمده»، فقولوا، «اللهم ربنا لك‌الحمد». یسمع‌الله لکم، فان‌الله تبارك وتعالی‌قال علی‌لسان نبیه صلی‌الله علیه‌وسلم، «سمع الله‌لمن‌حمده».» **مسلم**، صلاة، ۶۲و۶۳ (ج۲، ص۱۵)؛ **نسائی** ، تطبیق، ۲۳(ج ۲، ص۱۹۷) و۱۰۱ (ج ۲، ص۲۴۱)، وسهو، ۴۴ (ج ۳، ص۴۲) .

۱۹/۱۵۲ هذه یدالله : اشاره به حدیثی است مربوط به روزبیعت رضوان، که درآن پیغمبر (ص) می‌فرماید، «هذه یدالله، وهذه یدعثمان». **نسائی** ، احباس، ۴ (ج ۶، ص۲۳۶). صورت‌کامل تری از این‌حدیث را قیصری در **التوحیدوالنبوة والولایة**، ص۳۷ ، آورده است، واز روی‌آن‌معنیی که عرفاء ازآن حدیث در نظر گرفته‌اند آسان‌تر استنباط می‌شود : «قال‌رسول‌الله‌صلی‌الله‌علیه‌وآله‌عندالبیعة تحت‌الشجرة ، «هذه یدالله» ، وأشار الی یده‌الیمنی، « وهذه یدعثمان»، وأشار الی‌یده الیسری وبایع‌عنه فی‌غیبته» .

۱۵۲/ ۲۰-۲۲ : قرآن کریم ، ۸ (الانفال): ۱۷.
۱۵۲/ ۲۶ - ۱۵۳/ ۴ : ترجمهٔ آزاد شرح قیصری ، ص۱۷۱.
۱۵۳/ ۵-۱۵: منتهی المدارك ، ص۱۰۶ و۱۰۷ .
۱۵۳/ ۷-۱۱: حدیث معروفی‌است. رك تعلیقهٔ ۱۰/۱۸ .
۱۵۵/ ۳-۹ المثال: نقل‌از فکوك ، ص۲۰۳ .
۱۵۵/ ۱۰-۱۸ : نقل‌از فکوك ، ص۲۰۴ .
۱۵۵/ ۱۶ الاستواء الرحمانی: اشاره به‌این‌آیه است: «الرحمن علی‌العرش‌استوی». قرآن‌کریم ، ۲۰ (طه) : ۵ .
۱۵۵/ ۱۸ : لم‌یضف الاستواء . . . : ولیکن در قرآن‌کریم چندآیه آمده است‌که در آنها می‌توانیم استواء را به‌اسم «الله» نسبت‌بدهیم، مانند «الله الذی رفع‌السموات بغیرعمد ترونها ثم استوی علی‌العرش». ۱۳ (الرعد) : ۲.
۱۵۶/ ۸-۹: قرآن‌کریم، ۳۷ (الصافات) : ۱۰۲ .
۱۵۶/ ۱۰-۱۲ کرد: تحریر شرح قیصری ، نص اسحاقی، ص۱۸۴ .
۱۵۶/ ۱۷ الی - تفرعت : نقل‌از فکوك ، ص۲۰۵ .
۱۵۶/ ۲۳ - ۱۵۷/ ۶ : نقل‌از مصباح الهدایة ، ص۱۷۱ .
۱۵۷/ ۹ فان -۱۵۷/ ۲۰: نقل‌از شرح‌کاشانی ، ص۹۸ .
۱۵۷/ ۲۳-۲۶ : الکشاف عن‌حقائق غوامض التنزیل وعیون الاقاویل فی‌وجوه التأویل ، از امام جارالله ابوالقاسم محمودبن عمربن محمد زمخشری (ف ۵۳۸) ، بیروت ، دارالکتاب العربی، ج ۲، ص ۲۷۴-۲۷۵ .
۱۵۸/ ۶ وهو - ۷: این‌تعریف «تعبیر» ازفصوص گرفته شده است، ص۸۶.
۱۵۸/ ۸ - ۱۶۰/ ۱۴ : نقل‌از مصباح الهدایة ، ص ۱۷۲-۱۷۴و۱۷۵-۱۷۶.
۱۵۹/ ۱۵-۲۶ : نقل‌از مصباح‌الهدایة ، ص ۱۷۳.
۱۵۹/ ۲۵-۲۶ : قرآن‌کریم ، ۱۷ (الاسراء): ۷۲ .
۱۶۰/ ۱۵ - ۱۶۱/ ۱۲: نقل‌از شرح قیصری،شرح مقدمهٔ قیصری ،ص۳۰۸-۳۰۹.
۱۶۱/ ۱۵-۱۸ : نقــل‌از فصوص ، ص۸۶-۸۷. این‌حدیث بااختلافاتی‌جزئی‌دراین کتابها ضبط شده است: بخاری ، کتاب علم، ۲۲ (ج ۱، ص۳۱) و باب تعبیر، ۱۵ (ج۹، ص ۴۵) ؛ مسلم ، فضائل الصحابة ، ۱۶ (ج ۷، ص ۱۱۲) ؛ دارمی ، رؤیا ، ۱۳ (ج ۲، ص ۱۲۸) .
۱۶۱/ ۱۹ لایحصل -۱۶۲/ ۵ : نقل‌از شرح قیصری ، نص اسحاقی، ص۱۸۹ .
۱۶۱/ ۲۴ : صحاح اللغة ، ص ۲۲۵۴ .
۱۶۱/ ۲۶-۲۷: نقل‌از شرح قیصری ، ص۱۹۱ .

۱۶۲/۹-۱۰ : **قرآن کریم**، ۳۳(الاحزاب) : ۲۳ .

۱۶۲/۱۵ ولم-**۱۶۲/۱۸** منامه: نقل از **شرح قیصری**، ص۱۸۸ .

۱۶۲/۲۰ - ۱۶۳/۱۰ : نقل با حذف چند جمله از **شرح جندی**، فص آدمی، برگ ۷۴ پشت .

۱۶۲/۲۴-۲۵ : **قرآن کریم**، ۱۲ (یوسف) : ۱۰۰ .

۱۶۳/۱۱ - ۱۶۴/۱ لاحکامه : نقل از **شرح قیصری**، ص۱۸۸.

۱۶۳/۱۲-۲۱ : نقل از **شرح قیصری** با حذف تفاصیل بحث، **شرح مقدمهٔ قیصری**، ص ۳۴۴ و ۳۵۸ .

۱۶۳/۱۶ : در **احمد بن حنبل** این حدیث آمده است: «أجد نفس ربکم من قبل الیمن» (ج ۲، ص۵۴۱) . و رك **احادیث مثنوی**، ص۷۳.

۱۶۳/۱۷-۱۸ : این حدیث در **دارمی**، رؤیا، ۱۲(ج ۲، ص ۱۲۶)، و **احمد بن حنبل**، ج ۵، ص ۲۷۸، آمده است، و روایاتی که در عبارت اختلافاتی جزئی داشته باشد فراوان است. رك تعلیقهٔ ۷/۱۸ .

۱۶۳/۲۲ بعض الافاضل: در کنار این حاشیه در نسخهٔ S چنین نوشته شده است: «مولانا رکن الدین الخوافی».

۱۶۳/۲۵ : **قرآن کریم**، ۳۷ (الصافات) : ۱۰۲.

۱۶۴/۲ : در بعضی از کتابها این گفتار به عنوان حدیث نبوی نقل شده است، ولی در کتب معتبر احادیث یافت نمی‌شود. رك **احادیث مثنوی**، ص۱۳۵ .

۱۶۴/۴ فلما-**۱۶۴/۸** : نقل از **شرح جندی**، فص آدمی، برگ ۷۴ پشت و ۷۵ رو.

۱۶۴/۶-۸ : **قرآن کریم**، ۳۷ (الصافات) : ۱۰۲ .

۱۶۵/۳-۵ اقول : نقل از **شرح جندی**، فص آدمی ، برگ ۷۵ رو.

۱۶۵/۴: قرآن کریم، ۱۹ (مریم) : ۵۰، ولی با تصرفی در آیه(«له» بجای «لهم»). اینجا ظاهراً جندی، و به تبع او جامی، اشتباه کرده است، زیرا این آیه در وصف ابراهیم و اسحاق و یعقوب نازل شد. در چند جای **نقدالنصوص** که جامی از جندی نقل قول می کند تصرفاتی در آیات قرآنی دیده می شود (رك تعلیقهٔ ۱۶/۲۴۶) . ولی خصوصاً اینجا عجیب است که جامی متوجه این اشتباه نشد و حتی ۴۲ سال بعد در موقع نوشتن **شرح فصوص** خود آن را تکرار کرده است (رك. **شرح فصوص جامی**، ج۲، ص۵) .

۱۶۵/۵ : اشاره به **قرآن کریم**، ۱۹ (مریم): ۵۴ : «انه کان صادق الوعد».

۱۶۵/۵ کان-**۱۲** : نقل از **فکوك**، ص۲۰۷-۲۰۸.

۱۶۵/۹ : **قرآن کریم**، ۲۹ (العنکبوت): ۲۷ .

۱۶۵/۱۶-۱۷ : رك تعلیقهٔ ۸/۳۰ .

۱۶۶/۵ اذ- **۱۶۷/۹** : نقل از **تفسیر الفاتحة**، ص۱۱۶ - ۱۱۷.

۱۶۷/۱۴ وذلك-**۱۶۷/۱۷**:نقل از **شرح جندی**، فص اسماعیلی، برگ ۱۳۸ رو و پشت.

۱۶۷/۱۸ - ۱۶۸/۸ : ترجمه و خلاصهٔ **شرح جندی**، برگ ۱۳۸ رو و پشت.

۱۶۷/۲۴-۲۶ : **صحاح اللغة**، ص۱۶۰۲ و ۱۶۱۶ .

۱۶۸/۲۰ - ۱۶۹/۱ : قرآن کریم، ۳۶ (یس): ۸۲ .

۱۶۸/۲۱ بعضهم: منظور جندی است در شرح فصوص، فص صالحی، برگ ۱۶۱ رو.

۱۶۹/۱ أی-۱۶۹/۲ الامر: نقل از شرح کاشانی، ص۱۷۰.

۱۶۹/۱۱ بعضهم: مراد کاشانی در شرح فصوص است، ص۱۷۰ .

۱۶۹/۱۵ - ۱۷۰/۲ الهی و ۱۷۰/۴-۶ ثانیست : ترجمهٔ شرح قیصری، فص صالحی، ص ۲۶۴—۲۶۵ .

۱۷۰/۳ : در لمعات، ص۳۱، عراقی این بیت را آورده است.

۱۷۰/۸-۹ : فصوص، ص۹۱.

۱۷۰/۱۲ : نقل از شرح قیصری ، فص صالحی، ص۲۶۵.

۱۷۱/۳-۱۶: نقل از شرح قیصری ، فص یعقوبی، ص۲۱۳ — ۲۱۴ .

۱۷۱/۴-۵ : قرآن کریم، ۱۲ (یوسف) : ۸۷ .

۱۷۱/۱۱ صاحب الفکوك : یعنی قونیوی. رك فکوك ، ص۲۱۷.

۱۷۱/۱۵ : قرآن کریم، ۱۲ (یوسف) : ۹۴.

۱۷۱/۱۵-۱۶ : قرآن کریم، ۱۲ (یوسف) : ۸۴ .

۱۷۱/۱۷ - ۱۷۲/۲ : نقل از شرح جندی ، فص آدمی، برگ ۷۵ رو.

۱۷۱/۱۸-۱۹ : رك تعلیقهٔ ۱۶۳/۱۶ .

۱۷۲/۳ : قرآن کریم، ۳ (آل عمران) : ۱۹ .

۱۷۲/۴-۱۱ : ترجمه وتحریر شرح جندی ، فص یعقوبی، برگ ۱۴۱ پشت.

۱۷۲/۵ : اشاره به حدیث معروف «العلماء ورثة الانبیاء»، که در منابع متعددی آمده است. رك المعجم المفهرس ، ج ۴، ص ۳۲۱، س ۱—۲. برای بحث طویلی دربارهٔ منابع مختلف این حدیث رك روضة المذنبین ، ص ۲۴۰—۲۴۳ .

۱۷۲/۹-۱۱ : قرآن کریم، ۴ (النساء) : ۶۵ .

۱۷۳/۳ فبیانه-۱۷۳/۹ القهار: نقل وتحریر شرح قیصری ، فص یعقوبی، ص ۲۱۸ و ۲۱۷ .

۱۷۳/۱۶-۱۷۴/۸: ترجمه وتحریر شرح قیصری ، ص۲۱۴ .

۱۷۴/۱۴-۱۵ : قرآن کریم، ۲ (البقرة): ۱۳۲.

۱۷۴/۱۶ اعتبره ـ عنده : نقل از فصوص ، ص ۹۵ .

۱۷۴/۲۱-۲۷ : نقل از شرح قیصری ، ص ۲۱۴—۲۱۵ ، در تفسیر آیهٔ کریمهٔ ۵۷ (الحدید): ۲۷ .

۱۷۵/۱ أتوا-۱۷۵/۴ الدوام : نقل از شرح قیصری ، ص۲۱۷ .

۱۷۵/۲۵ انما امرنا . . . : چنین است در همهٔ نسخه‌ها، درحالی که در آیه به‌جای

«امرنا» کلمات «قولنا» آمده است. **قرآن کریم** ، ۱۶ (النحل): ۴۰ .

۷/۱۷۶ : قرآن کریم ، ۳۷ (الصافات) : ۹۶ .

۱۱-۹/۱۷۶ : این ابیات ظاهراً ازخود جامی است. وی یك رباعی را بههمین مضمون وشامل همین مثل عربی در **لوایح** ، ص۶۵، آورده است. بحث این چند سطر نیز کاملاً شبیه بابحث ص۶۴ **لوایح** است.

۲۲-۱۲/۱۷۶ : ترجمهٔ **شرح قیصری** ، ص۲۲۳ .

۳/۱۷۷ - ۴ مثالیا و **۵/۱۷۷** هو **-۷/۱۷۷** : نقل از **شرح قیصری** ، فص یوسفی ، ص ۲۲۲ .

۴/۱۷۷ ظهر**-۵/۱۷۷** المثالیة : نقل از **شرح جندی** ، فص آدمی، برگ ۷۵ رو .

۸/۱۷۷ - ۵/۱۷۸: نقل از **فکوك** ، ص ۲۲۲—۲۲۳ .

۱۰/۱۷۷ : این حدیث، که از ابوذر روایت شده است، عیناً در **صحیح مسلم**،ایمان، ۲۹۱ (ج۱، ص ۱۱۱) آمده است. اما در **ترمذی** بهاین صورت ضبط شده است: «نورانی أراه» ، یعنی، « نورانی است واورا می بینم » . تفسیرسورهٔ ۵۳، ۷ (ج ۵، ص۳۹۶) . در **احمدبن حنبل** ، کـه بدون اعراب بهچاپ رسیده است، این حدیث بهسه شکل مختلف ضبط شده است: «نورانی اراه ، یعنی علـی طریق الایجاب» (ج ۵، ص۱۵۷)؛ نورانی اراه » (یعنی منفی، ج۵، ص۱۷۱)؛ و«نورانی أراه» (یعنی ممکن است هم مثبت وهم منفی بخوانیم؛ ج۵، ص ۱۷۵). آنچه مسلم است اینجا قونیوی جواب را منفی میداند.

۱۴-۱۲/۱۷۷ : قرآن کریم ، ۲۴ (النور): ۳۵.

۱۹-۱۸/۱۷۷ : روایتی شبیه بهاین روایت در **ترمذی** ازقول عکرمه، غلام ابن عباس، بهاین صورت آمده است: «قال(ابن عباس)، «رأی محمد ربه». قلت، «أليس الله يقول»، «لاتدرکه الابصار وهویدرك الابصار»؟» قال، «ویحك، ذاك اذا تجلی بنوره الـذی هونوره » . وقال ، «أريه مرتين».» تفسیرسورهٔ ۵۳، ۲ (ج۵، ص۳۹۵) .

۷-۶/۱۷۸ : این رباعی را جامی در **لوایح** ، ص ۲۸، نیزآورده است.

۸/۱۷۸ - ۵/۱۷۹ : نقل از **فکوك** ، ص۲۲۳—۲۲۴و۲۲۵ .

۸/۱۷۸ - ۹ الرؤية الجنانية ... : دربارهٔ این رؤیت احادیث متعددی وارد شده است. ازجملهٔ آنها این است: «قلنا، «یارسول‌الله، هل نری ربنـا یوم القیامة ؟» قال ، «هل تضارون فی رؤیت الشمس والقمر اذا کانت صحواً ... فانکم لاتضارون فیرؤية ربکم یومئذ الا کما تضارون فیرؤیتهما» .» **صحیح بخاری**، توحید ، ۲۴ (ج ۹،ص۱۵۸). رك **المعجم المفهرس**، ج۲، ص ۲۰۲، س ۳۴—۳۷ .

۱۰/۱۷۸ رداء الکبریاء . . . : این حدیث نیـز درمنـابع متعددی ضبط شده است. یکی از روایات آن این است: «ومابین القوم وبین أن ینظروا الی ربهم الا رداء الکبریاء علی

وجهه فی‌جنة عدن». مسلم، ایمان، ۲۹۶ (ج۱، ص۱۱۲). ورك المعجم المفهرس، ج۲، ص۲۵۰، س۶۱-۶۲ .

۱۷۸/۲۳ - ۱/۱۷۹ : شبیه این حدیث در ترمذی (کتاب ایمان، ۱۸ - ج ۵، ص۲۶) و احمدبن حنبل (ج۲، ص ۱۷۶) آمده است: «ان الله عزوجل خلق‌خلقه فی‌ظلمة، ثم‌ألقی علیهم من‌نوره». اما دراین منابع ومنابع دیگری که استاد فروزانفر در احادیث مثنوی، ص۶، ذکر کرده است کلمات «فظهر» نیامده است .

۱۷۸/۲۵-۲۶ : نقل‌از فکوك، ص۲۲۵ .

۱۷۹/۹ کل-۱۷۹/۱۲ : نقل‌از فکوك، ص۲۲۶ .

۱۸۰/۶ : قرآن‌کریم، ۲۲ (الحج) : ۲۷ .

۱۸۰/۶-۷ : قرآن‌کریم، ۱۲(یوسف): ۷۰ .

۱۸۰/۱۲ - ۱۳ علیها و۱۸۰/۱۴ وکما-۱۸۰/۱۶ الحس و۱۸۰/۱۷ فالعارف-۱۸۰/۲۴ : نقل‌از شرح قیصری، ص۲۲۵ - ۲۲۶ .

۱۸۰/۱۴ : گفتارمعروفی است که هم به‌رسول خدا (ص)، هم به‌علی امیرالمؤمنین(ع) وهم به‌سهل تستری نسبت داده شده است. رك کشف الحقایق، ص۳۱۶ .

۱۸۰/۲۱-۲۲ : قرآن‌کریم، ۱۲ (یوسف): ۱۰۵ .

۱۸۰/۲۶ - ۱۸۱/۱ : فصوص، ص۱۵۹ .

۱۸۱/۵ - ۹ و ۱۱-۲۴ : ترجمهٔ شرح کاشانی، ص۱۳۲-۱۳۵ .

۱۸۱/۱۰ : نقل‌از دیباچهٔ گلستان سعدی. مصراع اول این شعرچنین است : «گر کسی وصف او زمن پرسد» .

۱۸۱/۲۵ - ۱۸۲/۶ : غزل‌ازخودجامی‌است.رك دیوان‌کامل جامی،ص۲۹۷-۲۹۸ .

۱۸۳/۳-۶ المطلقة و ۱۸۳/۱۱-۱۳ است : ترجمه و تحریر شرح کاشانی، ص ۱۲۹ .

۱۸۳/۵: قرآن‌کریم، ۱۱۲ (الاخلاص) : ۱ .

۱۸۳/۶ ولیست -۱۸۳/۱۰ : نقل‌از فکوك، ص ۲۳۳ .

۱۸۳/۱۳ : قرآن‌کریم، ۳۹ (الزمر) : ۴ .

۱۸۴/۴ : قرآن‌کریم، ۱۱ (هود) : ۵۶ .

۱۸۴/۵ : قرآن‌کریم، ۲ (البقرة) : ۱۵۶؛ مصراع شبیه است به مصراع دوم بیت ۱۸۷۱۰ از دیوان شمس :

تا کی گریزی ازاجل در ارغوان وارغنوان

تك‌کش کشانت می‌برند انا الیه راجعون

۱۸۴/۱۱ الحق-۱۸۵/۹ : نقل‌از تفسیرالفاتحة، ص۲۹۰ .

۱۸۴/۱۲-۱۸ : نقل از فکوک، ص ۲۳۴ .

۱۸۴/۱۲-۱۳الاخذ بالنواصي والمشي والصراط: اشاره است به آیهٔ بالا، ۱۱ (هود): ۵۶ ، که در آن هم کلمهٔ «آخذ» آمده است وهم کلمهٔ «صراط». اما کلمهٔ «مشی» در داستان هود در قرآن‌کریم نیامده است. بنابراین ممکن‌است اشاره باشد به جمله‌ای‌که در اول فص هودی در فصوص‌الحکم در تفسیر آیهٔ بالا آمده است: «فکل‌ماش، فعلی‌صراط الرب المستقیم» (ص۱۰۶) . این‌جملهٔ فصوص درنوبهٔ خودباید ازاین‌آیه ــ به اعتبار کلمهٔ «دابه» ــ الهـام گرفته باشد: «والله خلق‌کل دابة من‌ماء فمنهم من یمشی علی‌بطنه ومنهم من یمشی علی‌رجلین ومنهم من‌یمشی علی اربع» . ۲۴ (النور) : ۴۵ .

۱۸۴/۱۹-۲۰ : این‌حدیث معروف درکتب معتبر احادیث دیده نشد .

۱۸۵/۳ - ۵ : قرآن‌کریم ، ۴۲ (الشوری) : ۵۲ .

۱۸۵/۶ - ۷ : قرآن‌کریم ، ۳ (آل عمران) : ۲۸ وغیره .

۱۸۵/۱۱ لاشرف-۱۸۷/۱ یجذبك : نقل از تفسیرالفاتحة ، ص ۲۹۰-۲۹۱ .

۱۸۵/۱۵-۱۶ : قرآن‌کریم ، ۶۷ (الملك) : ۳ .

۱۸۵/۱۸: اشاره به قرآن‌کریم، ۴۰ (المؤمن):۷: «ربناوسعت کل‌شیء رحمةوعلماً».

۱۸۵/۲۴ بعضهم : ازسبك این حاشیه برمی‌آیدکـه منظور از بعضهم قونیوی است. شاید این‌بحث دراز از شرح‌الحدیث یا ازحاشیهٔ تفسیرالفاتحة نقل‌شده‌باشد. سیدحیدرآملی عین این بحث را باتصرفات واضافات زیاد در جامع‌الاسرار نقل‌کرده است، ص۹۵-۹۷ .

۱۸۵/۲۵-۲۶ : قرآن‌کریم ، ۱۱ (هود) : ۵۶ .

۱۸۵/۲۶-۲۷ : رك تعلیقهٔ ۱۸۴/۱۹-۲۰ .

۱۸۶/۱۰ : آیه ای عینـاً به‌این شکل نیامده است، ولی دوآیه به‌این مضمون وجود دارد : « انـه بکل شیء محیط » . ۴۱ (فصلت) : ۵۴ . « وکان‌الله بکل‌شیء محیطاً » . ۴ (النساء): ۱۲۶ .

۱۸۶/۱۱ : قرآن‌کریم ، ۵۷ (الحدید) : ۴ .

۱۸۶/۱۹ : قرآن‌کریم ، ۱۰ (یونس) : ۶۴ .

۱۸۶/۲۰ الان کماکان : گفتارمعروف جنید است . رك ۵/۶۷ .

۱۸۶/۲۰-۲۱ : قرآن‌کریم ، ۳۰ (الروم) : ۳۰ .

۱۸۷/۴کل ـ المسمی و ۱۸۷/۵ فأین-۱۸۷/۷: نقل از تفسیرالفاتحة ، ص۲۹۲.

۱۸۷/۹-۱۰ : قرآن‌کریم ، ۱۲ (یوسف): ۱۰۸ .

۱۸۷/۱۱ الدعوة ـ ۱۸۸/۸ : نقل از تفسیرالفاتحة ، ص۲۹۲-۲۹۳ .

۱۸۷/۲۳ : قرآن‌کریم ، ۵۳ (النجم) : ۹ .

۱۸۷/۲۴ - ۲۵: قرآن‌کریم، ۵۰ (ق): ۱۶.

۱۷/۱۸۸ - ۲/۱۸۹ باشند و ۴/۱۸۹ پس‌باشد: ترجمهٔ شرح قیصری ، فص هودی ، ص ۲۴۲ .

۱۹/۱۸۸ : قرآن‌کریم ، ۷ (الاعراف) : ۱۷۲ .

۲۰/۱۸۸-۲۱ : این‌حدیث با اختلاف بسیارجزئی در بخاری ، جنائـز،۹۲ (ج ۲، ص ۱۲۵) وغیره آمده است. رك المعجم المفهرس ، ج ۱ ، ص ۷ ، س ۳۸-۳۹ .

۲/۱۸۹ : این حدیث معروف دربخاری ، مسلم و بعضی دیگر از کتب صحاح آمده است. رك المعجم المفهرس ، ج ۲، ص ۲۳۹ ، س ۵۳ — ۵۵ . ونیز رك احادیث مثنوی ، ص ۲۶ .

۱۲/۱۸۹ - ۱۷/۱۹۰ الورد: نقل‌عبارات عربی‌عیناً وترجمه وتحریرعبارات فارسی از شرح جندی ، فص اسماعیلی، برگ ۱۴۰ پشت و۱۴۱ رو .

۱۸/۱۸۹-۱۹ : قرآن‌کریم ، ۲۹ (العنکبوت) : ۲۵، بااین اختلاف کـه ضمیرهـا از «کم» به «هم» عوض شده است .

۱۹/۱۸۹ : قرآن‌کریم ، ۴۰ (المؤمن) : ۴۷ .

۱۹/۱۸۹-۲۰ : قرآن‌کریم، ۷ (الاعراف) : ۳۸.

۲۰/۱۸۹ : قرآن‌کریم ، ۳۸ (ص) : ۶۰ .

۲۱/۱۸۹ : قرآن‌کریم ، ۴۰(المؤمن) : ۴۷ . درنقل این آیه‌ها جندی دقیقاً ترتیب قرآنی‌را رعایت نکرده است، وجامی عینـاً از او پیروی می‌کند. این است‌کـه برای حفظ صحت‌آیات مجبورشدیم ازگیومه ونقطه استفاده‌کنیم. کاتب‌نسخهٔ S ازبی دقتی جندی‌آزرده شده‌ودرحاشیه چنین‌نوشته‌است: «وقع فی‌نقل الآیات ههنا خلل‌من‌ضم‌بعض‌آیة الی‌بعض‌أخری وغیره ، اما من‌الناسخ أو غیره ــ لایخفی علی حافظ کلام الله» . رك تعلیقهٔ ۱۶/۲۴۶ .

۲۲/۱۸۹-۲۳ : قرآن‌کریم ، ۳۴ (سبا) : ۳۲ .

۲/۱۹۰ : قرآن‌کریم ، ۲۳ (المؤمنون) : ۱۰۸ .

۳/۱۹۰-۴ : قرآن‌کریم، ۱۴ (ابراهیم) : ۲۱ .

۶/۱۹۰ : قرآن‌کریم ، ۱۰۴ (الهمزة): ۶-۷.

۱۲/۱۹۰ : قرآن‌کریم، ۸۷ (الاعلی) : ۱۳ .

۱۸/۱۹۰-۱۹ : منبعی برای این دوحدیث به‌دست نیامد .

۲۰/۱۹۰ : همانطورکه دیده شد تابعان شیخ‌که سخنان آنها دراین سه صفحه تقریر شده است قیصری وجنـدی هستند ، وممکن است ازکسی دیگر هـم نقـل قـول شده باشد (۴/۱۸۹-۱۱) . کلمات شیخ‌کـه این عبارات شرح می‌دهـد درفص هودی (فصوص ، ص۱۰۶) وفص اسماعیلی (ص۹۴) واقع است .

۳/۱۹۱-۱۴ : نقل‌از تفسیرالفاتحة ، ص ۲۵۹—۲۶۰ .

۳/۱۹۱ هی التی وسعت کل شیء : اشاره به این آیهٔ کریمه : «و رحمتی وسعت کل شیء». ۷ (الاعراف) : ۱۵۶ .

۷/۱۹۱ - ۸ یبقی فی الجنة . . . : اشاره به این حدیث است : «شفعت الملائکة وشفع النبیون وشفع المؤمنون، ولم یبق الا ارحم الراحمین . فیقبض قبضة من النار، فیخرج منها قوماً لم یعملوا خیراً قط». مسلم ، ایمان ، ۳۰۲ (ج ۱، ص ۱۱۶) .

۹/۱۹۱ : این حدیث نبوی در بخاری ، مسلم و احمدبن حنبل آمده است. رك المعجم المفهرس ، ج ۶، ص ۲۵۱، س ۵۸ - ۶۰ .

۱۲/۱۹۱-۱۳ : قرآن کریم ، ۶ (الانعام) : ۵۴ .

۱۳/۱۹۱ : قرآن کریم ، ۷ (الاعراف): ۱۵۶ .

۲۴/۱۹۱ سهل تستری: ابومحمد سهل بن عبدالله تستری (ف ۲۸۳) از بزرگان صوفیهٔ قرن سوم واز اقران جنید است . رك ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه ، ص ۳۹-۴۱ ؛ طبقات الصوفیه، ص ۱۱۲ - ۱۱۸، وغیره .

۶/۱۹۲ : قرآن کریم ، ۷ (الاعراف) : ۱۵۶ .

۱۱/۱۹۲-۱۲ : این دعا در مسلم ، ذکر ، ۷۰ (ج ۸، ص ۸۱) ، واحمدبن حنبل، ج ۴، ص ۴۱۷، با اختلاف بسیار جزئی آمده است. نیز رك بخاری ، دعوات ، ۶۱ (ج ۸، ص ۱۰۵) .

۱۲/۱۹۲ : رك تعلیقهٔ ۱۳/۱۸ .

۱۴/۱۹۲ فانه-۱۷/۱۹۲ حقیقة : نقل و تحریر شرح جندی ، فص هودی، برگ ۱۵۸ پشت .

۲۴/۱۹۲-۲۵ و ۲۶ - ۲۷ : نقل از شرح قیصری ، فص آدمی، ص ۹۲ .

۱/۱۹۳-۲ : نقل از مثنوی مولوی، دفتر اول ، ابیات ۲۲۱۴ - ۲۲۱۵ .

۳/۱۹۳ زیرا که - ۶/۱۹۳ : ترجمهٔ شرح قیصری ، فص آدمی، ص ۹۲ .

۷/۱۹۳-۱۲ : نقل از مثنوی مولوی، دفتر اول، ابیات ۱۴۸۹-۱۴۹۲ .

۷/۱۹۳ : اشاره بسخن آدم وحوا، «ربنا ظلمنا أنفسنا»، قرآن کریم ،۷ (الاعراف): ۲۳.

۱۷/۱۹۳-۱۸ : در مشارق الدراری، ص ۱۰۵، فرغانی این شعر را به ابونواس نسبت می‌دهد.

۳/۱۹۴-۹ : نقل از شرح قیصری ، فص صالحی، ص ۲۶۲ .

۱۰/۱۹۴-۱۳ : نقل از فکوك ، ص ۲۳۷ .

۱۸/۱۹۴-۱۹ : اشاره به قرآن کریم ، ۶ (الانعام) : ۵۹ ، « وعنده مفاتح الغیب لایعلمها الاهو» .

۵/۱۹۵ : این تعریف «اراده» از فصوص است، ص ۱۱۵ .

۸/۱۹۵-۱/۱۹۶ : اینجا از تفسیر الفاتحة الهام گرفته شده است . رك ۲/۷۴-۵ کتاب حاضر .

۱۹۵/۹-۱۰: نقل‌از شرح قیصری ، فص صالحی، ص ۲۶۳ .

۱۹۵/۱۴-۲۲ : کتاب‌الالف ، ص ۱۰-۱۱ . این کتاب در ضمن رسائل ابن‌عربی به چاپ رسیده است .

۱۹۵/۲۳-۱۹۶/۲۵ : فتوحات ، ج۲ ، ص ۶۸-۶۹ .

۱۹۶/۳-۴ : قرآن‌کریم ، ۱۶ (النحل): ۴۰ .

۱۹۸/۴-۱۰ : نقل‌از فکوک ، ص ۲۴۳.

۱۹۸/۱۱-۱۸ : نقل‌از شرح کاشانی ، ص ۱۷۳ .

۱۹۸/۱۹-۱۹۹/۱ : تحریر شرح قیصری ، فص شعیبی، ص ۲۷۰.

۱۹۹/۴-۹ : ترجمه و تحریر شرح قیصری ، ص ۲۷۰.

۱۹۹/۱۳ أوما ــ الوجود: تحریر شرح قیصری ، ص ۲۷۰.

۱۹۹/۱۶-۱۹ : حدیث قدسی است. قسمت اول این‌حدیث (تا کلمهٔ «المؤمن») در بسیاری ازمتون عرفانی آمده است. رك احادیث مثنوی ، ص ۲۶.

۱۹۹/۲۴-۲۰۰/۱ و ۲۰۰/۳ و ۲۰۰/۶-۷ : ترجمهٔ شرح قیصری ، ص ۲۷۰ .

۲۰۰/۴-۵ : این‌رباعی به‌سبک‌رباعیات لوایح جامی‌است. رك لوایح ، ص۴۲وغیره.

۲۰۰/۸-۹ : جامی این رباعی را در لوایح ، ص ۴۳ ، ودیوان خود، ص ۸۱۱ ، نیز آورده است .

۲۰۰/۱۳-۲۰۲/۸ : نقل‌از فکوک ، ص ۲۴۶ ــ ۲۴۷ و ۲۴۸ و ۲۴۸ــ ۲۵۱ .

۲۰۰/۲۶-۲۷: قرآن‌کریم، ۷ (الاعراف) : ۱۵۶ .

۲۰۱/۱ : قرآن‌کریم ، ۴۰ (المؤمن) : ۷.

۲۰۱/۳ : رك تعلیقهٔ ۱۹۹/۱۶ــ۱۹ .

۲۰۱/۷-۱۳: این بحث را جامی در ۲۸/۳ــ۷ تصریحاً از فکوک نقل‌کرده است.

۲۰۲/۳-۴ :اشاره به حدیثی است‌که در ۹۹/۱۲ــ۱۳ نقل شده است .

۲۰۲/۹ : همانطورکه ابن عربی در فتوحات تصریح می‌کند، منظور حدیث طویلی است‌که در صحیح مسلم وارد شده است. عبارت مورد نظر درآن حدیث چنین است : «ثم یرفعون رؤسهم ، وقــد تحول فی صورته التی رأوه فیهــا أول مرة . » مسلم ، ایمان ، ۳۰۲ (ج۱ ، ص ۱۱۶) . در فتوحات (ج۲ ، ص ۳۱۱) ابن عربی چند عبارت از این حدیث نقل می‌کند و دربارهٔ آن توضیحاتی می‌دهد .

۲۰۳/۱-۱۰ : نقل‌باحذف چند جمله از شرح جندی ، فص‌شعیبی، برگ ۱۶۲پشت.

۲۰۳/۱۸ - ۲۰۴/۳ : این بحث ترجمه و تحریــر مطالبی است‌کــه در فصوص ، ص ۱۲۰ــ۱۲۱ ، آمده است .

۲۰۴/۷-۸ : قرآن‌کریم ، ۵۵ (الرحمن) : ۲۹ . تفسیر این‌آیه کــه در این دوسطر

آمده نقل است از **شرح جندی**، فص شعیبی، برگ ۱۶۶ رو.

۱۲-۱۱/۲۰۴ : قرآن‌کریم، ۵۰ (ق) : ۳۷.

۱۴/۲۰۴ فانه - **۱۷/۲۰۴** : نقل از **شرح قیصری**، ص۲۷۷.

۱۷-۱۶/۲۰۴ : رك **احادیث مثنوی**، ص ۵۷.

۱۹/۲۰۴ : **دیوان** سلطان ولد، بامقدمهٔ سعید نفیسی، تهران ۱۳۳۸ ش، ص ۲۳۲. در **دیوان** به جای «خانهٔ» «خانه، ای» و به جای «شکل» «نقش» چاپ شده است.

۱/۲۰۵ مناسبة - **۱۴/۲۰۵** الحق: نقل باحذف بعضی از عبارات از **شرح‌جندی**، فص شعیبی، برگ ۱۶۵ پشت.

۱۱/۲۰۵ اکتب: ظاهراً اشاره به‌این است که درواقع عقل اول همان قلم اعلی است (رك ۱/۵۰-۲)، وعمل قلم کتابت است.

۷-۴/۲۰۶ : نقل‌از **فکوك**، ص ۲۵۱.

۷/۲۰۶ : قرآن‌کریم، ۱۱ (هود) : ۸۰.

۱۲-۸/۲۰۶ : ترجمهٔ **شرح قیصری**، فص لوطی، ص ۲۸۸.

۱۳/۲۰۶ و **۴-۲/۲۰۷** : قرآن‌کریم، ۳۰ (الروم) : ۵۴.

۲/۲۰۷-۱۴/۲۰۶ : قرآن‌کریم، ۲۲ (الحج): ۵.

۲۳/۲۰۷ : نقل‌از **دیوان شمس**، بیت ۴۹۰۷.

۳-۲/۲۰۸ : نقل‌از **مشارق الدراری**، ص ۲۹۰.

۵-۴/۲۰۸ : سبك رباعی نشان می‌دهد که ازخود جامی است.

۱۳-۶/۲۰۸ : ترجمه وتحریر **فصوص**، ص ۱۲۸-۱۲۹.

۶/۲۰۸ : قرآن‌کریم، ۵۷ (الحدید): ۷.

۹/۲۰۸ : قرآن‌کریم، ۷۳ (المزمل) : ۹.

۱۷-۱۴/۲۰۸ : نقل‌از **دیوان شمس**، ابیات ۳۵۸۵-۳۵۸۶.

۲۱-۱۸/۲۰۸ : ترجمهٔ **شرح قیصری**، فص لوطی، ص ۲۹۱.

۲۳/۲۰۸ بعضهم : منظور کاشانی است در **شرح فصوص**، ص ۱۹۱. این بحث از **شرح جندی**، فص لوطی، برگ ۱۷۳ پشت، خلاصه شده است.

۱۱-۸/۲۰۹ : نقل‌از **دیوان شمس**، ابیات ۲۸۰۹-۲۸۱۰.

۱۷-۱۵/۲۰۹ : قرآن‌کریم، ۱۱ (هود) : ۸۰.

۲۶-۲۵/۲۰۹ : قونیوی این اشعار را در **تبصرة المبتدی**، ص۱۵۱، آورده است.

۷-۳/۲۱۱ : نقل‌از **شرح قیصری**، فص عزیری، ص ۲۹۷ و ۲۹۸.

۸/۲۱۱ لایمکن - **۱۳/۲۱۱** النقصان: نقل باحذف‌بعضی‌جملات از **شرح جندی**، فص عزیری، برگ ۱۷۷ پشت.

۱۳/۲۱۱ لهذا - **۴/۲۱۲** : نقل‌از **فکوك**، ص ۲۵۲.

۵/۲۱۲ : قرآن کریم، ۶ (الانعام) : ۱۴۹.

۵/۲۱۲ فیما - ۶/۲۱۲ علیه: نقل از شرح قیصری، ص۲۹۸.

۶/۲۱۲ کماقالت - ۸/۲۱۲ : نقل‌از شرح جندی ، فص عزیری، برگ ۱۷۶رو.

۱۵/۲۱۲-۲۱ : نقل‌از فکوک ، ص ۲۵۶ و ۲۵۵ .

۱/۲۱۳ فما - ۴/۲۱۳ العینیة و ۵/۲۱۳-۹ : نقل از شرح قیصری ، ص ۲۹۸-۲۹۹ .

۴/۲۱۳ وهذا . . . : این جمله از فصوص است، ص ۱۳۱ .

۱۲/۲۱۳ فالرسالة -۲۱۳/ ۲۰ :نقل‌ازشرح قیصری ،شرح مقدمهٔ قیصری ،ص۶۰۸.

۲۱/۲۱۳-۲۴ او را و ۲۷/۲۱۳ و ولایت -۵/۲۱۴: ترجمه و تحریر قیصری ، التوحید والنبوة والولایة ، ص ۲۱ ، ۲۲ و ۲۶ .

۶/۲۱۴ : این مصراع از رباعی ذیل نجم‌الدین رازی گرفته شده است:

عشق‌آمد وشد چوخونم اندر رگ وپوست   تا کرد مرا تهی وپر کرد ز دوست
اجزای وجود من همه دوست گرفته   نامی است زمن برمن و باقی همه اوست

مرصاد العباد ، ص۳۲۹. و رك.توضیحات همان کتاب ، ص ۶۲۰-۶۲۱ .

۷/۲۱۴ : نقل‌از التوحید والنبوة والولایة ، ص ۲۶ .

۸/۲۱۴-۱۰ می‌رساند : ترجمهٔ التوحید والنبوة والولایة ، ص ۲۲ .

۱۳/۲۱۴-۱۸ : فصوص ، ص ۱۳۵ .

۳/۲۱۵-۱۰ : نقل‌از شرح کاشانی ، ص ۲۰۷.

۵/۲۱۵ : قرآن‌کریم ، ۱۹ (مریم) : ۲۴ .

۶/۲۱۵ : قرآن‌کریم ، ۱۹ (مریم) : ۳۰ .

۷/۲۱۵ : منبعی برای این حدیث به‌دست نیامد .

۹/۲۱۵ : قرآن کریم ، ۴ (النساء) : ۱۵۸ .

۱۱/۲۱۵: این تعریف «روح» از شرح جندی نقل شده است، برگ ۱۸۱ پشت .

۱۷/۲۱۵ فاذا-۱/۲۱۶ البقر: نقل از شرح کاشانی، ص۲۰۹.

۲/۲۱۶-۱۳ : ترجمهٔ شرح قیصری ، فص عیسوی ، ص ۳۱۶ .

۱۸/۲۱۶ : قرآن‌کریم ، ۲۰ (طه) : ۹۶ .

۲۲/۲۱۶-۲۳ : اشاره به قرآن‌کریم ، ۲۰ (طه) : ۷۸-۸۸ .

۲۳/۲۱۶ فلو - ۲۵/۲۱۶ للشاة : نقل‌از فصوص ، ص ۱۳۸ .

۱/۲۱۷-۱۱: ترجمهٔ شرح کاشانی ، ص ۲۰۹ .

۱۴/۲۱۷: جامی این‌عبارات را از کاشانی ترجمه‌کرده است، ولی خودکاشانی‌آنها را از روی شرح جندی، برگه ۱۸۱ پشت و ۱۸۲رو، تحریر کرده است.

۱۷/۲۱۷ : رك. عقلة المستوفز ، ضمیمهٔ انشاء الدوائر ، ص ۶۰-۶۱ .

۷/۲۱۸-۱۷: نقل‌از فکوک ، ص ۲۶۳-۲۶۴ .

۱۴/۲۱۸ : قرآن‌کریم ، ۲۱ (الانبیاء) : ۸۷ .

۳/۲۱۹-۶ : تحریر شرح قیصری ،ص۳۲۹،درتفسیر آیهٔ کریمهٔ۲۷(النمل):۲۹-۳۰.

۱۳/۲۱۹-۱۵ : نقل‌از شرح قیصری ، فص سلیمانی، ص ۳۴۹ .

۲۲/۲۱۹-۲۳ : نقل از مثنوی مولوی ، دفترششم، ابیات ۱۱۷۶-۱۱۷۷ .

۱/۲۲۰ : نقل‌از مثنوی مولوی ، دفتر اول، بیت ۸۱۵ .

۹/۲۲۰-۹/۲۲۲: نقل‌از شرح کاشانی ، ص ۲۳۷-۲۳۸ .

۱۶/۲۲۰ : قرآن‌کریم ، ۲۷ (النمل) : ۴۰ .

۱/۲۲۱ : قرآن کریم ، ۲۷ (النمل) : ۴۰ .

۱۰/۲۲۲ انا - ۱۹/۲۲۲ و ۲۲-۲۵ : ترجمهٔ شرح قیصری ، ص ۳۵۷-۳۵۸ .

۱۰/۲۲۲-۱۱ : قرآن‌کریم ، ۲۷ (النمل) : ۳۹ .

۱/۲۲۳ : قرآن‌کریم ، ۲۷ (النمل) : ۴۲ .

۴/۲۲۳ وحکمت - ۷/۲۲۳ : نقل‌از شرح قیصری ، ۳۶۱ .

۹/۲۲۳ : قرآن‌کریم ، ۲۷ (النمل) : ۴۴ .

۱۴/۲۲۳-۲۰ : نقل‌از شرح قیصری ، ص ۳۶۱-۳۶۲ .

۲۵/۲۲۳ : قرآن‌کریم ، ۲۷ (النمل) : ۴۴ .

۱/۲۲۴ العالم - ۷/۲۲۴ الکل : نقل‌از شرح کاشانی ، ص ۱۸۶.

۷/۲۲۴ واما - ۱۲/۲۲۴ الجدید : نقل‌از فصوص ، ص۱۲۶ ، و شرح قیصری، فص شعیبی، ص ۲۸۸ .

۱۲/۲۲۴ ولما - ۱۸/۲۲۴ : نقل‌از شرح قیصری ، فص شعیبی، ص ۲۸۸.

۱۹/۲۲۴-۱۳/۲۲۵ : نقل‌از تفسیرالفاتحة ، ص ۳۵-۳۶ . این عبارات را جامی در شرح رباعیات ، ص ۴۸-۴۹ ، به فارسی‌ترجمه کرده‌است .

۱۸/۲۲۵ : اشاره به قرآن‌کریم، ۳۱ (لقمان): ۲۷: « ولوأن ما فی‌الأرض من‌شجرة أقلام والبحر یمده من بعده سبعة أبحر مانفدت کلمات‌الله . » ونیز رك ۱۶/۸۳-۲۱ .

۱۹/۲۲۵ : قرآن‌کریم ، ۵۱ (الذاریات) : ۲۱ .

۸/۲۲۶ : قرآن‌کریم ، ۱۷ (الأسراء) : ۸۴ .

۱۴/۲۲۶ : شیخ اشاعره یاابوالحسن اشعری (ف. بین ۳۲۰ و ۳۳۰) مؤسس‌مکتب کلامی اشاعره است. در فصوص به این بحث دربارهٔ نظر اشاعره نسبت به تجدید خلق تفصیل داده شده است (ص ۱۲۵). ونیز رك لوایح جامی، ص ۵۱ و۵۲، وشرح گلشن‌راز، ص ۴۹۲ ، در شرح بیت زیر:

جهان کل است ودر هرطرفةالعین عدم گردد ولا یبقی زمانین

۲۱/۲۲۶ : دربارهٔ این‌عبارت معروف رك روضةالمذنبین، ص ۲۶۳-۲۶۵.

۲۶/۲۲۶: قرآن کریم، ۵۰ (ق):۱۵.

۱/۲۲۷ : «شدید العقاب» از اسمای الهی است و در چندآیهٔ قرآنی آمده است.

«مرالسحاب» اشاره به این آیه است: «وتری الجبال تحسبها جامدة وهی تمر مرالسحاب». ۲۷ (النمل): ۸۸.

۲۳۷/۸-۹: قرآن کریم، ۳۸ (ص): ۳۵.

۲۳۷/۱۲ فان - ۲۳۷/۱۳ به: نقل از شرح قیصری، ص ۲۵۲.

۲۳۷/۱۴ مکنه - ۲۳۷/۱۸: نقل از فصوص الحکم، ص ۱۵۲، با کمکی از شرح قیصری، ص ۲۵۲. اشاره به این حدیث است: «ان عفریتاً من الجن تفلت علی البارحة . . . لیقطع علی الصلوة . فأمکننی الله منه، فأردت أن أربطه الی ساریة من سواری المسجد حتی تصبحوا وتنظروا الیه کلکم. فذکرت قول أخی سلیمان، «رب هب لی ملکاً لاینبغی لاحد من بعدی». قال، روح، فرده خاسئاً». بخاری، صلاة، ۷۵ (ج۱، ص ۱۱۸). ونیز رك بخاری، انبیاء، ۴۰ (ج۴، ص ۱۹۷)؛ تفسیر سورهٔ ۳۸، ۲ (ج۶، ص ۱۵۶)؛ مسلم، مساجد، ۳۹ (ج۲، ص ۷۲)؛ احمدبن حنبل، ج۲، ص ۲۹۸.

۲۳۷/۱۹-۲۳۸/۴: ترجمه و تحریر عبارات بالا و چند جملهٔ دیگر از فصوص، ص ۱۵۲.

۲۳۷/۲۷: نقل از شرح قیصری، ص ۲۵۲.

۲۳۸/۵-۲۳۹/۲: ولدنامه، ص ۱۶۴-۱۶۶.

۲۳۹/۳ الذی - ۲۳۹/۴ بعده: نقل از فصوص، ص ۱۵۸.

۲۳۹/۵: قرآن کریم، ۵۵ (الرحمن): ۱۵.

۲۳۹/۸-۱۴: فصوص، ص ۱۵۸.

۲۳۹/۸-۹: قرآن کریم، ۴۵ (الجاثیة): ۱۳.

۲۳۹/۱۴-۲۱: نقل از شرح کاشانی، ص ۲۴۲.

۲۳۹/۲۰: قرآن کریم، ۳۶ (یس): ۸۲.

۲۳۹/۲۲-۲۳: قرآن کریم، ۳۸ (ص): ۳۹.

۲۳۹/۲۷-۲۳۰/۵: فصوص، ص ۱۵۸-۱۵۹.

۲۳۱/۳-۱۷: نقل از شرح کاشانی، ص ۲۴۴.

۲۳۱/۶-۷: قرآن کریم، ۳۸ (ص): ۱۸-۱۹.

۲۳۱/۸-۹: قرآن کریم، ۳۸ (ص): ۲۰.

۲۳۱/۱۱-۱۲: قرآن کریم، ۲۷ (النمل) ۱۵.

۲۳۱/۱۳: قرآن کریم، ۲۱ (الانبیاء): ۷۹.

۲۳۱/۱۸-۲۳۲/۱۱: نقل از فکوك، ص ۲۶۷-۲۶۸.

۲۳۲/۱۲-۲۳۴/۴: نقل از شرح جندی، فص داودی، برگ ۲۰۱ رو.

۲۳۲/۲۰-۲۳۳/۲۴: الفتوحات المکیة، ج۲، ص ۳.

۲۳۲/۲۳-۲۴: این حدیث عیناً در ترمذی، رؤیا، ۲ (ج۲، ص ۵۴۳) واحمدبن

حنبل ، ج۳ ، ص ۲۶۷ ، آمده است .

۱۷/۲۳۳ : **قرآن‌کریم** ، ۱۹ (مریم) : ۵۳ .

۱۴/۲۳۴ : این حدیث در **کنوزالحقائق** عیناً آمده است . **کنوزالحقائق فی‌حدیث خیرالخلائق** ، الامام عبدالرؤف المناوی، درهامش **جامع صغیر** ، مصر، ۱۳۵۸ ق ، ج۲ ، ص ۱۱۲ .

۱۹/۲۳۴ : **قرآن‌کریم** ، ۳۸ (ص) : ۳۰ .

۲۰/۲۳۴ : **قرآن‌کریم** ، ۳۴ (سبا) : ۱۰ .

۲۳-۲۲/۲۳۴ : **قرآن‌کریم** ،۶ (الانعام): ۱۶۰.

۲۴/۲۳۴ ذکر - **۱/۲۳۵** الفضل و **۲/۲۳۵** لان ــ الاخلاف: نقل‌از **شرح کاشانی**، ص ۲۴۵ .

۱/۲۳۵ و **۲/۲۳۵** فهو - **۳/۲۳۵** : تحریر **فصوص** ، ص ۱۶۰ .

۲/۲۳۵ : **قرآن‌کریم** ، ۳۴ (سبا) : ۱۳ .

۴/۲۳۵ : ایضاً .

۱۱-۹/۲۳۵ : این حدیث در یکی از روایات به این صورت وارد شده است : « قام‌النبی حتی تورمت قدماه ، فقیل‌له ، «غفرالله لك‌ماتقدم من‌ذنبك و ماتأخر» . قال، « أفلا أکون عبداً شکوراً؟ » » **بخاری**، تفسیر سورة ۴۸، ۲ (ج ۶ ، ص ۱۶۹) . برای منابع مختلف این حدیث رك **المعجم المفهرس** ، ج ۳ ، ص ۱۶۷ ، ص ۴۲-۴۵ .

۱۴-۱۲/۲۳۵ : نقل‌از **فتوحات مکیه** ، ج۲ ، ص ۱۳۸ .

۱۴/۲۳۵ : این ضرب المثل معمولاً باکلمهٔ «أعنی» به جای «أدعو» می‌آید ، همانطورکه درخوداین‌عبارت در**فتوحات** ، و درجاهای دیگر**فتوحات** (مانندج۳، ص۲۶۹) آمده است. رك **المعجم الوسیط** ، زیرنظر عبدالسلام هارون، مصر، ۱۳۸۰ ق ، کلمهٔ «جار» (ج۱ ، ص ۱۴۶) .

۲۴/۲۳۶-۱۵/۲۳۵ : نقل‌از **فتوحات** ، ج۲ ، ص ۱۳۸-۱۳۹ .

۱۸/۲۳۵ و **۲۲** : اشاره به حدیث معروف نبوی. رك ۶/۱۸ و تعلیقهٔ همانجا .

۱۹/۲۳۵ : **قرآن‌کریم** ، ۴۸ (الفتح) : ۲ .

۲۱/۲۳۵ : منظور علی‌بن ابی‌طالب (ع) ومعاذبن جبل است. رسول خدا (ص) این دونفر را همراه‌هم‌برای دعوت مردم به اسلام به‌یمن فرستاد .

۲/۲۳۶ : **قرآن‌کریم** ، ۲ (البقرة) : ۱۷۲ و ۱۶ (النحل) : ۱۱۴ .

۱۶/۲۳۶ **فتوحات** : ظاهراً اشاره به این عبارت شیخ است : « یقول بعض الصالحین ، . . . « لاتصح النوافل الا لمن کملت فرائضه ، ومن نقصت فرائضه من‌الکمال، کملت له من‌تطوعه ؛ فان زاد التطوع، حینئذ یصح اسم النافله ».« **فتوحات** ،

ج ۱، ص ۲۸۷–۲۸۸ .

۲۱/۲۳۶ : اشاره به این آیهٔ کریمه است: « و ما أرسلناك الا كافة للناس» . ۳۴ (سبا) : ۲۸ .

۲/۲۳۷-۳ : قرآن کریم ، ۳۸(ص) : ۲۶ .

۸/۲۳۷-۱۸ : تحریر فصوص ، ص ۱۶۲ .

۹/۲۳۷ : قرآن کریم ، ۲(البقرة) : ۱۲۴ .

۱۳/۲۳۷ : قرآن کریم ، ۲(البقرة) : ۳۰ .

۱۹/۲۳۷ بعضهم : منظور جندی است . شرح فصوص ، فص داودی، برگ ۲۰۰ پشت ـ ۲۰۱ رو .

۲۴/۲۳۷ : قرآن کریم ، ۲ (البقرة) : ۳۰ .

۲۶/۲۳۷-۱/۲۳۸ : قرآن کریم ، ۲۷ (النمل) : ۳۴ .

۶/۲۳۸-۱۹ : فکوك ، ص ۲۷۱و۲۷۲–۲۷۳ .

۱۱/۲۳۸ : در صحیح مسلم، کتاب صیام، ۱۸۲ (ج۳ ، ص ۱۶۳) ، وارد شده که داود «أعبدالناس» است؛ و در ترمذی ، دعوات ، ۷۳ (ج۵ ، ص ۵۲۳) ، نوشته‌اند که وی «أعبد البشر» است .

۲۲/۲۳۸-۲۲/۲۳۹ : نقل از عزالدین کاشانی ، شرح قصیدهٔ تائیهٔ ابن‌فارض ، ص ۱۵۸ .

۲۵/۲۳۸-۱۹/۲۳۹ : اشاره به‌این آیه درقصهٔ ابراهیم است: «قلنا یانارکونی برداً وسلاماً علی ابراهیم.» ۲۱(الانبیاء) : ۶۹ .

۲/۲۳۹-۴ : اشاره به‌آیه‌ای که در ۶/۲۳۱–۷ ذکرشد . ونیز رك ۲۱(الانبیاء): ۷۹ و ۳۴ (سبا) : ۱۰ .

۱۹/۲۳۹-۲۰ : اشاره بــه این دوآیهٔ کریمه‌است: « فأوحینا الی موسی أن اضرب بعصاك البحر فانفلق » ، ۲۶ (الشعراء) : ۶۳ ؛ « فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت » ، ۲ (البقرة) : ۶۰ .

۲۰/۲۳۹ : اشاره به‌این آیهٔ کریمه درشأن سلیمان : «فسخرنا له الریح تجری بأمره» ۳۸ (ص) : ۳۶ .

۲۱/۲۳۹-۲۲ : اشاره به معجزهٔ معروف پیغمبر (ص). رك تفاسیر قرآن درمورد آیهٔ ۵۴ (القمر) : ۱ : «اقتربت الساعة و انشق القمر» .

۴/۲۴۰-۱۴ : شرح جندی ، فص یونسی ، برگ ۲۰۵ پشت.

۶/۲۴۰ : قرآن کریم ، ۳۷ (الصافات) : ۱۲۱ .

۷/۲۴۰ : قرآن کریم ، ۲۱ (الانبیاء) : ۸۷ .

۸/۲۴۰-۹ : قرآن‌کریم ، ۲۱ (الانبیاء) : ۸۸ .

۱۵/۲۴۰-۱۲/۲۴۱ : فکوك ، ص ۲۷۵-۲۷۶ .

۱۸/۲۴۰-۱/۲۴۱ : این روایت در کتب معتبر به دست نیامد. در روایات مختلفی که دربارهٔ معراج وارد شده است معمولاً گفته می‌شود که انبیاء درسماوات ساکن هستند، ولی قید نمی‌شود هر کدام از انبیاء دقیقاً کجاست. مثلاً : «فذکر أنه وجد فی‌السموات آدم وادریس وموسی وعیسی وابراهیم صلوات‌الله علیهم ولم یثبت کیف منازلهم غیر أنه ذکر أنه وجد آدم فی‌السماء الدنیا وابراهیم فی‌السماء السادسة» . بخاری ، صلاة ، ۱ (ج۱ ، ص ۹۳) . ونیز رك بخاری ، توحید ، ۳۷ (ج۹ ، ص ۱۸۳) ؛ احمدبن حنبل ، ج ۵ ، ص ۱۴۳ ؛ ترمذی ، تفسیر سورهٔ ۱۹ ، ۲ (ج ۵ ، ص ۳۱۶) .

۱۷/۲۴۱ : قرآن‌کریم ، ۱۰ (یونس) : ۹۸ .

۷/۲۴۲ : قرآن‌کریم ، ۲۱ (الانبیاء) : ۸۷ .

۱۱/۲۴۲ : قرآن‌کریم ، ۳۷ (الصافات) : ۱۴۶ .

۲۳/۲۴۲-۱۱/۲۴۴ : فکوك ، ص ۲۷۶-۲۷۸ .

۱/۲۴۴-۲ : قرآن‌کریم ، ۲۱ (الانبیاء) : ۸۷ .

۳/۲۴۴ : قرآن‌کریم ، ۳۷ (الصافات) : ۱۴۷ .

۷/۲۴۴ : قرآن‌کریم ، ۱۰ (یونس) : ۹۸ .

۱۱/۲۴۴ : این‌حدیث عیناً یا بااختلاف جزئی درچند منبع معتبر آمده است، من‌جمله ابن‌ماجه ، جنائز، ۶۵ (ص ۵۲۴) ؛ دارمی ، صلاة ، ۲۰۶ (ج۱،ص۳۶۹) ؛ نسائی ، جمعه، ۵ (ج۳ ، ص ۹۲) ؛ احمدبن حنبل ، ج۴ ، ص ۸ .

۳/۲۴۵-۴ و ۸/۲۴۵ کان - ۱۸/۲۴۶ شراباً: نقل‌از شرح جندی ، نص ایوبی، برگ ۲۰۸ رو - ۲۰۹ پشت .

۵/۲۴۵-۷ : نقل‌از شرح کاشانی ، ص ۲۵۹ .

۱۰/۲۴۵-۱۲ : قایل قیصری است در شرح فصوص ، ص ۳۸۷ .

۱۶/۲۴۵-۱۷ : صحاح اللغة ، ص ۱۶۹۰ .

۱۶/۲۴۶ : آیات صحیح دراین‌باره چنین است: « أنی‌مسنی الضر» ۲۱ (الانبیاء): ۸۳ ؛ « أنی مسنی الشیطان بنصب وعذاب » ، ۳۸ (ص) : ۴۱ . درچند جای دیگر نیز که جامی از جندی نقل قول کرده است جندی در آیهٔ قرآنی تصرف کرده است . رك ۴/۱۶۵ و ۱۸/۱۸۹-۱۹ و ۲۱/۱۸۹و ۷/۲۴۰ .

۱۷/۲۴۶ : قرآن‌کریم ، ۳۸ (ص) : ۲۳ .

۱۸/۲۴۶ وکل - ۲۰/۲۴۶ : نقل‌از شرح کاشانی ، ص ۲۵۹ .

۲۲/۲۴۶ بعضهم : منظور عبدالرزاق کاشانی در تأویل القرآن است ، ج ۲ ،

ص ۸۷–۸۸ .

۳/۲۴۷ : قرآن کریم ، ۲۱ (الانبیاء) : ۸۳ .

۶/۲۴۷-۱۸ : نقل‌از شرح قیصری ، ص ۳۹۵–۳۹۶ .

۱۹/۲۴۷-۲۷ : فتوحـات ، ج۲ ، ص ۲۹ .

۳۳/۲۴۷ : در فصوص شیخ شرح بیشتری دربارهٔ این‌قول می‌دهـد : «و کما جـاع بعض‌العارفین، فبکی، فقال لـه فی‌ذلك من لاذوق لـه فی‌هذا الفن معاتباً لـه ؛ فقال العارف، «انماجوعنی لابکی». یقول، انما ابتلانی بالضر لاسأله فی‌رفعه عنی، وذلك لایقدح فی کونی صابراً.» ص ۱۷۴ .

۱/۲۴۸–۵ : شرح تعرف ، جلد ۳ ، ص ۱۱۵ .

۵/۲۴۸ : قرآن‌کریم ، ۲۱ (الانبیاء) : ۸۳ .

۷/۲۴۸ : دیوان ابن فارض، بیروت، ۱۳۸۲ ق ، ص ۵۰ .

۸/۲۴۸-۲۱ : در شرح بعضی‌از ابیات قصیدهٔ تائیهٔ فارضیه جامی عین این عبارات واین رباعی را درشرح این بیت‌آورده است. رك مقدمه ، ص بیست و چهـار . ضمناً همین مطالب خلاصه وتحریر مشارق الدراری است، ص۱۱۳.

۱۵/۲۴۸ : سمنون محب از صوفیان معروف قـرن سوم ومعاصر سری سقطی وجنید است. از اولین مشایخی بوده است که بمحبت اهمیت خاصی می‌داده ، واو را «امام محبت» می‌گویند (طبقات الصوفیه ، ص ۲۲۵) . این داستان را جامی در نفحات الانس، ۱۰۰–۱۰۱، نیزآورده است، وآن در الرسالة القشیریة ، ص ۱۵۲ ، طبقات الصوفیه ، ص۲۲۷، و تذکرة الاولیاء ، ص ۵۱۲ ، نیزآمده است .

۲۳/۲۴۸-۲۴ : قرآن‌کریم ، ۳۸ (ص) : ۴۲ .

۲۵/۲۴۸ بعضهم : یعنی کاشانی در تأویل القرآن ، ج۲ ، ص ۳۵۹ .

۳/۲۴۹ فان - ۶/۲۴۹ بالماء : نقل‌از شرح قیصری ، ص ۳۸۷ .

۱۸/۲۴۹-۱/۲۵۰ : اشاره به قرآن‌کریم ، ۳۸ (ق) : ۴۴ .

۲۶/۲۴۹-۲۳/۲۵۰ : نقل‌از کاشانی ، تأویل القرآن ، ج۲ ، ص ۳۶۰–۳۶۱.

۶/۲۵۰ : این روایت باکمی اختلاف در ابن ماجه ، حدود ، ۱۸ (ص ۸۵۹) و احمدبن حنبل ، ج۵ ، ص ۲۲۲، آمده است .

۱۲/۲۵۱ کمـا - ۱۵/۲۵۱ سبحانـه : نقـل از شرح قیصری ، فص یـونسی ، ص ۳۸۳–۳۸۴ .

۱۷/۲۵۱ فان- ۲۰/۲۵۱ : نقل‌از شرح قیصری ، فص یونسی، ص ۳۸۳ .

۲۱/۲۵۱ - ۳/۲۵۳ : نقل‌از فکوك ، ص ۲۷۹–۲۸۱ .

۲۰/۲۵۳-۲۱ : قرآن‌کریم ، ۱۵ (الحجر) : ۲۱ .

۱۱-۸/۲۵۴ الله : نقل‌از **شرح کاشانی** ، ص ۲۶۷ .

۱۱/۲۵۴ و ورد - **۱۴/۲۵۴** بی: نقل‌از **فکوك** ، ص ۲۸۳ .

۱۴/۲۵۴ وکل - **۱۶/۲۵۴** : نقل‌از **شرح کاشانی** ، ص ۲۶۷ .

۱۷/۲۵۴ - ۱/۲۵۵ ذاته : نقل‌از **فکوك** ، ص ۲۸۱ .

۱۵/۲۵۵ فان - **۱۶/۲۲۵** الباطنة و **۱۷/۲۲۵** فان - **۱۹/۲۵۵** السلام : نقل‌از **فکوك** ، ص ۲۸۲ .

۴-۲/۲۵۶ : نقل‌از **شرح قیصری** ، فص عیسوی ، ص ۳۱۹ .

۱/۲۵۸-۳/۲۵۷ : نقل‌از **فکوك** ، ص ۲۸۳-۲۸۴ .

۱۰/۲۵۷ : **قرآن‌کریم** ، ۲۱ (الانبیاء) : ۹۰ .

۱۳-۱۲/۲۵۷ : **قرآن‌کریم** ، ۱۹ (مریم) : ۸ .

۱۵-۱۴/۲۵۷ : **قرآن‌کریم** ، ۱۹ (مریم) : ۹ .

۱۸/۲۵۷ : **قرآن‌کریم**، ۱۹ (مریم) : ۱۲ .

۴-۳/۲۵۸ : **قرآن‌کریم** ، ۲۱ (الانبیاء) : ۹۰ .

۸/۲۵۸ : **قرآن‌کریم** ، ۵۱ (الذاریات) : ۴۱ .

۱۰/۲۵۸ : اشاره به **قرآن‌کریم** ، ۱۵ (الحجر) : ۲۲ : «وارسلنا الریح لواقح.»

۱۳/۲۵۸ : **قرآن‌کریم** ، ۱۹ (مریم): ۵-۶.

۷-۳/۲۵۹ : نقل‌از **شرح کاشانی** ، ص ۲۷۶ .

۱/۲۶۰-۸/۲۵۹ : **فصوص** ، ص ۱۸۱ .

۱۲/۲۵۹ - ۱۵ الکتب : نقل‌از **شرح قیصری** ، ص ۴۱۲ .

۱۵/۲۵۹ : اشاره بـه **قرآن‌کریم**، ۳۷ (الصافـات) : ۱۲۳ : « و ان الیـاس لمن‌المرسلین . »

۱۶/۲۵۹ : اشاره به **قرآن‌کریم** ، ۳۷ (الصافات) : ۱۳۰ : «سلام علی ال یاسین. »

۳/۲۶۰ : **قرآن‌کریم** ، ۳۷ (الصافات) : ۱۲۵ .

۵/۲۶۰ : **قرآن‌کریم** ، ۱۶ (النحل) : ۱۷ .

۳/۲۶۱-۱۶/۲۶۰ : نقل‌از **شرح کاشانی** ، ص ۲۷۷ .

۴/۲۶۱ والجبل - **۱۵/۲۶۱** : نقل باحذف جملاتی از **شرح جندی** ، برگ ۲۱۸ رو - ۲۱۹ پشت .

۷-۳/۲۶۳ تراه و **۱۲-۹/۲۶۳** : خلاصه از **شرح قیصری** ، ص ۴۲۸ .

۵-۴/۲۶۴ : این حدیث به‌صورت « . . . فـاذا قتلتم، فأحسنوا القتلة. و اذا ذبحتم، فأحسنوا الذبحة» درمنابع زیادی آمده است. رك تعلیقهٔ ۹۴/۵-۸ .

۷-۶/۲۶۴ : این‌حدیث معروف در بیشتر **صحاح سته** آمده‌است. رك **المعجم‌المفهرس**،

ج ۱، ص ۴۶۷، س ۳۵–۳۷.

۸/۲۶۲: قول معروف علی (ع) است، با کمی اختلاف در **بحار الانوار**، الجزء الرابع، قم، ۱۳۷۶ق، ص ۳۰۴، آمده است. ونیز رك **نهج‌البلاغه**، سؤال ذعلب الیمانی (بیروت، ۱۳۸۷ق، ص۲۵۸).

۱۰/۲۶۲: قرآن‌کریم، ۳۱ (لقمان): ۱۲.

۱۸/۲۶۲: سعیدبن المسیب‌بن حزن‌بن وهب المخزومی القرشی (ف ۹۴) از تابعین و روات احادیث ویکی ازهفت فقیه مدینه است.

۲/۲۶۳–۳: قرآن‌کریم، ۱۹ (مریم): ۹۳.

۴/۲۶۳–۵: قرآن‌کریم، ۳۱ (لقمان): ۱۳.

۱۱/۲۶۳: قرآن‌کریم، ۳۱ (لقمان): ۱۲.

۱۵/۲۶۳–۱۶: قرآن‌کریم، ۲ (البقرة): ۲۶۹.

۲/۲۶۴–۴/۲۶۵: نقل‌از **فکوك**، ص ۲۸۸–۲۸۹.

۶/۲۶۴: قرآن‌کریم، ۲ (البقرة): ۱۲۴.

۷/۲۶۴: قرآن‌کریم، ۷ (الاعراف): ۱۴۲.

۱۰/۲۶۴–۱۸: نقل‌از **فکوك**، ص ۲۸۸و۲۸۹.

۱۴/۲۶۴ قل...: قرآن‌کریم، ۱۰۹ (الکافرون): ۱.

۱۴/۲۶۴ ماعلیك...: آیه‌ای عیناً به‌این‌صورت در **قرآن‌کریم** نیست، ولی‌آیات‌زیادی نزدیك به‌این مضمون وجود دارد، مانند، «ما علی‌الرسول الا البلاغ»، ۵ (المائدة): ۹۹؛ و «وماعلینا الا البلاغ المبین»، ۳۶ (یس): ۱۷.

۱۵/۲۶۴: قرآن‌کریم، ۱۸ (الکهف): ۲۹.

۱۷/۲۶۴: کذا درهمهٔ نسخ. آیهٔ صحیح چنین است: «قاتلوا المشرکین کافة»، ۹ (التوبة): ۳۶.

۱۸/۲۶۴: قرآن‌کریم، ۲ (البقرة): ۱۹۱ و ۴ (النساء): ۹۱.

۱۲/۲۶۵ فان - ۲۳/۲۶۵ اجمعین و ۱/۲۶۶ فی ای - ۵/۲۶۶: نقل از **شرح جندی**، شرح خطبه، برگ ۲۵ رو.

۱۴/۲۶۵: **رسالة فی‌کیفیة السلوك الی رب‌العزة** زیرعنوان **رسالة الانوار** در ضمن **رسائل ابن‌عربی** به چاپ رسیده است. برای اطلاع ازنامهای متعدد این‌رساله رك **کتابشناسی ابن عربی**، ص ۱۶۲. این حاشیه از ص ۱۶–۱۷ **رسالةالانوار** نقل شده است.

۸/۲۶۶ فان - ۷/۲۶۷: نقل‌از **شرح جندی**، برگ ۲۳ پشت - ۲۴ رو.

۱۸/۲۶۶: این روایت در **ینابیع المودة** ومنابع دیگرآمده‌است. رك **انس‌التائبین**، ص ۳۳۹.

۱۹-۱۸/۲۶۶ : **قرآن‌کریم** ، ۲(البقرة): ۱۴۳.

۲۰-۱۹/۲۶۶ : **قرآن‌کریم** ، ۱۶ (النحل) : ۸۹ .

۳/۲۶۷ ابویزید : رك تعليقة ۱۱/۱۳۶ .

۵-۴/۲۶۷ : در **فتوحات** این قول بایزید آمـده است. رك **فتوحات مکیه** به‌تصحیح عثمان یحیی، ج ۱ ، ص ۱۳۹ . درتعلیقات همان‌کتاب یحیی می‌گویدکـه این قـول باکمی اختلاف در **شطحات الصوفية** ، بـه تحقیق عبـدالرحمن بدوی ، قاهره ، ۱۹۴۸ ، ص ۷۷ ، آمده است .

۱۱/۲۶۷ : رك تعليقة ۱۸/۲۶۶ .

۲۷-۱۲/۲۶۷ : نقل‌از **شرح جندی** ، بـرگ ۲۵ رو .

۱۵-۳/۲۶۸ : نقل‌از **فکوك** ، ص ۲۸۹-۲۹۰ .

۷/۲۶۸ : **قرآن‌کریم** ، ۷ (الاعراف) : ۱۴۵ .

۱۵-۱۳/۲۶۸ : این حدیث عیناً در **صحیح** بخاری وکتابهای معتبر دیگرآمده است، بااین فرق که بـه جای « لاتفضلونی » عبـارت « لاتخیرونی » ضبط شده است. رك **المعجم المفهرس** ، ج ۳ ، ص ۳۱۳ ، س ۲۹-۳۱ .

۱۹-۱۶/۲۶۸ : نقل‌از **فکوك** ، ص ۲۸۹ .

۱۹-۱۸/۲۶۸ : مأخذی برای این حدیث به دست نیامد .

۱۴-۱/۲۶۹ حیرتهم : نقل‌از **شرح کاشانی** ، ص ۳۰۴-۳۰۵ .

۱۱/۲۷۰ فتجلی - **۱۵/۲۷۰ :** نقل‌از **شرح قیصری** ، ص ۲۶۸ .

۲۶-۲۴/۲۷۰ : نقل‌از **شرح قصیدهٔ تائیهٔ فارضیهٔ** عزالدین کاشانی ، ص ۱۵۸ .

۷-۶/۲۷۱ : **قرآن‌کریم** ، ۲ (البقرة) : ۲۶ .

۵-۳/۲۷۲ الصمدیة و **۸/۲۷۲** اختصت ــ السلام: نقل‌از **شرح قیصری** ، ص۲۶۸.

۴/۲۷۲ : **قرآن‌کریم** ، ۱۱۲ (الاخلاص) : ۲ .

۵/۲۷۲ یصمدون - **۶/۲۷۲** البلیات: نقل‌از **شرح جندی** ، فص آدمی، برگ۷۶ رو.

۸-۷/۲۷۲ الصمد : نقل‌از **شرح کاشانی** ، ص ۳۲۴ .

۱۳-۹/۲۷۲ : نقل‌از **شرح جندی** ، فص خالدی ، برگ ۲۴۶ رو .

۱۶/۲۷۲ : این روایت بـا اختلاف جزئی در **احمدبن حنبل** ، ج ۲ ، ص ۴۳۷ ، آمده است. روایات شبیه به این مضمون نیـز فراوان است ، ولی معمولاً بـا اضافهٔ مطالب دیگری ؛ مانند ، « أنا أولی الناس بابن مریم، والانبیاء أولاد علات، لیس بینی وبینه نبی » . **بخاری** ، انبیـاء ، ۴۸ (ج ۴ ، ص ۲۰۳) . رك **المعجم المفهرس** ، ج ۶ ، ص ۳۳۳ ، س ۱۸-۱۹ .

۳-۲/۲۷۳ : منبع این حدیث به دست نیامد .

۲۷۳/۶-۲۰ : نقل‌از **شرح قیصری**، ص ۲۶۹ .

۲۷۴/۳-۹ مطلقاً : نقل‌از **شرح کاشانی**، ص ۳۲۶ .

۲۷۴/۹ اول - **۲۷۴/۱۱** : نقل‌از **شرح قیصری**، ص ۲۷۰ .

۲۷۴/۱۴-۱۹ : رك تعلیقهٔ ۲۲/۸۳-۲/۸۴ .

۲۷۵/۷-۱۲ : مأخذی برای این حدیث پیدا نشد .

۲۷۵/۱۳-۲۶ : ترجمه و تحریر قیصری، **التوحید والنبوة والولایة**، ص ۳۷.

۲۷۵/۲۵-۲۶ : حدیث معروفی است . رك **کشف‌الحقایق**، ص ۳۱۵، و **احادیث مثنوی**، ص ۱۱۳ .

۲۷۵/۲۷-۲۷۶/۵ : نقل‌از **مشارق‌الدراری**، ص ۱۰ .

۲۷۶/۵ انا سید . . . : **سنن ابی‌داود**، مصر، مکتبة مصطفی البابی الحلبی، ۱۳۷۱ ق، سنة، ۱۳ (ج ۲، ص ۵۲۱) ؛ **ابن ماجه**، زهد، ۳۷ (ص ۱۴۴۰) . برای بحث‌درباره منابع دیگر این روایت رك **روضةالمذنبین**، ص ۳۴۷-۳۴۹ .

۲۷۶/۵ آدم و . . . : در **جامع صغیر** دو حدیث نزدیك به‌این مضمون آمده است . **فیض‌القدیر**، ج۳، ص ۴۲ و ج۶، ص ۳۶۴ .

۲۷۶/۶-۱۰ : نقل‌از **منطق‌الطیر** عطار، ص۱۶-۱۷ (ابیات ۲۸۲-۲۸۴ و ۳۰۸-۳۰۹).

۲۷۷/۸-۹ : **قرآن‌کریم**، ۸۱ (التکویر): ۲۲.

۲۷۷/۱۱ : این حدیث به‌صورت «أنتم أعلم بأمر دنیاکم» در **کنوزالحقائق**، ج۱، ص ۸۵ آمده است .

۲۷۷/۱۱ وذلك - **۲۷۷/۱۳** الارباب و **۲۷۷/۱۵** ولکن - **۲۷۷/۲۵** : نقل‌از **شرح قیصری**، **شرح مقدمهٔ قیصری**، ص۲۵۷ و ۴۷۵ .

۲۷۷/۱۷ : **قرآن‌کریم**، ۱۸ (الکهف) : ۱۱۰ .

۲۷۷/۱۸ : **قرآن‌کریم**، ۸ (الانفال) : ۱۷ .

۲۷۷/۲۶ : صورت صحیح آیه چنین است : « و ما هو علی الغیب بضنین »، ۸۱ (التکویر) : ۲۴ .

۲۷۸/۱۰: **قرآن‌کریم**، ۵۳ (النجم) : ۲ .

۲۷۸/۱۳ رك تعلیقهٔ ۲۲/۲۶-۲۳ .

۲۷۸/۲۱-۲۸۰/۵ یطمئن : نقل‌از **تفسیرالفاتحة**، ص ۳۶۰-۳۶۲ .

۲۷۹/۲۶-۲۷ : **قرآن‌کریم**، ۴۲ (الشوری) : ۵۱ .

۲۸۰/۵ لاتبقی - **۲۸۰/۲۲** : نقل‌از **تفسیرالفاتحة**، ص ۳۶۹-۳۷۰ .

۲۸۰/۲۳-۲۸۱/۱۶ : **تبصرة المبتدی**، ص ۱۴۳ .

۲/۲۸۱ حسین منصور : یعنی حلاج ، عارف معروف قرن سوم (مقتول در سال ۳۰۹).
۳/۲۸۱-۴ : دیوان الحلاج ، ص ۱۰۲ .
۱۱/۲۸۱ : رک تعلیقهٔ ۲۲/۲۶-۲۳ .
۱۲/۲۸۱ : در طبقات الصوفیه (ص۱۲۹) این بیت را به خواجه عبدالله نسبت داده اند.

فهرستهای نقدالنصوص

توضیحات لازم : «ت» یعنی « رجوع کنید به تعلیقهٔ مربوط به همان صفحه و سطر . » درفهرست کردن اسماء خاص واصطلاحات اگر کلمه‌ای بیش‌از یک‌بار دریک بند (پاراگراف) آمده باشد ، تنها یک‌بار (بار اول) ذکر می‌شود؛ واگر دریک صفحه یک‌کلمه درضمن چند بند تکرار شده باشد، به‌تعداد بندها درفهرست ثبت شده است. درمقابل هر اسم یااصطلاح اعدادی که باحروف سیاه چاپ شده به شمارهٔ صفحه وسطری اشاره می‌کندکه آن اسم یااصطلاح درآن تعریف شده یامورد بحث قرارگرفته است. درمواردی‌که صفحه وسطر دربین‌الهلالین آورده شده مراد این است‌که آن اسم یااصطلاح درآن صفحه عیناً به همان صورت نیامده است. مثلا ممکن است به جای مصدر فعل آمده باشد (مانند «استقل» به جای «استقلال») . ضمناً کوشش‌شده‌است تا همیشه صورت فارسی اصطلاحات و تعبیرات و نه عربی آنها نوشته شود، و لواینکه در متن فقط صورت عربی آمده باشد.

۱. فهرست آیات قرآنی

۲. فهرست احادیث نبوی

۳. فهرست اقوال بزرگان وضرب‌المثلها

۴. فهرست اشعار فارسی

غزلیات و قصائد

نو ز کجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود گر نه ورای نظر عالم بی‌منتهاست ۲۳/۲۰۷
کین مختلفات جمله از یك اصل است وین همه چگونه‌ها ازآن بیچون است ۵/۶۵
کثرت چو نیك درنگری عین وحدت است ما را شکی نماند دراین گر ترا شکیست
در هر عدد ز روی حقیقت چو بنگری گر صورتش ببینی و گر ماده یکیست ۱۴/۶۹
اندیشه را رها کن ودل ساده شو تمام چون روی آینه که به نقش ونگار نیست
چون ساده شد ز نقش همه نقشها در اوست . . . (سه بیت) ۲۲/۱۲۲
گویند عشق چیست بگو ترك اختیار آن کو ز اختیار نرست اختیار نیست
عارف شهنشهیست دوعالم برو نثار هیچ التفات شاه به‌سوی نثار نیست ۸/۲۰۹
مالك ملك بقاء جز واحد قهار نیست قهرش آن کز غیر در وادی او دیار نیست
اوست کز نور ظهورش می‌نماید این وآن . . . (دوبیت) ۲/۲۲۶
اوست هست مطلق اینجا غیـــر نیست ۲/۲۰۰
از دور بینی تو مرا شخص رونده زان شخص مپرهیز که او غیر علم نیست
پیش آی وعلم شو که علم معدن جان است لیکن نه‌چنین جان که بجز غصه وغم نیست ۱۴/۲۰۸
از پشت پادشاهی مسجود جبرئیلی ملك پدر بجوئی ای بی‌نوا چه باشد
تو گوهری نهفته در کاهگل گرفته . . . (دوبیت) ۱۰/۱۰۴
علمی که در او خون جگر باید خورد حفظ وادب و کتاب کی دارد سود ۵/۷۶
جسم را چون سایه دان وشخص را چون جـــان شمر
سایه را بی‌شخص هرگز کی بود هستی پدید ۱۸/۵۰
راه توحید را بـــه عقل مپوی دیدهٔ روح را به خار مخار

مثنویات

اضافات به فهرست اشعار ــ غزلیات

رباعیات

۵. فهرست اشعار عربی

۶. فهرست اشخاص و قبایل

۷. فهرست کتب

۸. فهرست اماکن

۹. فهرست اصطلاحات و تعبیرات

ب

ت

ث

ج

ح

خ

د

ذ

ر

ز

س

ش

ظ

ع

غ

ف

ق

ك

ل

م

ن

و

ه

۱۰. فهرست منابع

این منابع کتابها و مقالاتی است که در تهیهٔ مقدمه و تعلیقات نقدالنصوص به کار رفته است. آثار جامی که در تعلیقات نیامده فقط در مقدمه (ص شانزده تا بیست و هشت) فهرست شده است.

ابن‌ماجه: رك سنن ابن‌ماجه.

احادیث مثنوی، بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۷ ش.

احمدبن حنبل: رك مسند.

از سعدی تا جامی، ادوارد براون، ترجمهٔ علی اصغر حکمت، چاپ دوم، تهران، ۱۳۳۹ ش.

اشعة اللمعات، جامی، به‌تصحیح حامد ربانی، تهران، ۱۳۵۲ ش.

اصطلاحات الصوفیة، عبدالرزاق کاشانی، درحاشیهٔ **منازل السائرین**، تهران، ۱۳۱۵ ق.

اصول المعارف، ملامحسن فیض کاشانی، به‌تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۵۴ ش.

اعجازالبیان فی‌تأویل أم القرآن (= **تفسیر الفاتحة**)، صدرالدین قونیوی، چاپ‌دوم، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۸ ق (ورك **التفسیرالصوفی**).

انس التائبین، احمدجام، بامقابله وتصحیح وتحشیهٔ علی‌فاضل، تهران، ۱۳۵۰ ش.

انشاء الدوائر، ابن‌عربی، به‌تصحیح نیبرگ، لیدن، ۱۳۳۶ ق.

الاوامر العلائیة فی‌الامور العلائیة، ابن‌بی‌بی، به‌تصحیح نجاتی لوغال وعدنان صادق ارزی، آنقره، ۱۹۵۷.

بحار الانوار، علامهٔ مجلسی، الجزء الرابع، قم، ۱۳۷۶ ق.

«تأثیر رسالهٔ حلیة الابدال محیی‌الدین عربی درسلسلة الذهب عبدالرحمن‌جامی»، علی

شیخ الاسلامی، **مجموعهٔ مقالات چهارمین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی** ،
شیراز، ۱۳۵۴ ش ، ج ۳، ص ۹۲–۹۸ .
تاج المصادر ، ابوجعفر احمد ابن علی‌المقری البیهقی، بمبئی، میرزا محمد شیرازی،
۱۳۰۱ ق .
تاریخ ادبیات‌عرب: رك Brockelmann درقسمت منابع به‌زبانهای اروپائی.
تأویلات القرآن ، عبدالرزاق کاشانی . این کتاب به‌اسم **تفسیرالقرآن الکریم** از
شیخ اکبر ابن‌عربی در دوجلد دربیروت، دارالیقظة العربیة، ۱۳۸۷ ق ،
به‌تصحیح مصطفی غالب به‌چاپ رسیده است.
تبصرة المبتدی ، صدرالدین قونیوی، نسخهٔ عکسی شمارهٔ ۶۷۰۶، کتابخانهٔ مرکزی
دانشگاه تهران .
تحلیل اشعار ناصرخسرو ، مهدی محقق، تهران، ۱۳۴۹ ش .
تذکرة الاولیاء ، عطارنیشابوری، به‌تصحیح محمد استعلامی، تهران، ۱۳۴۶ ش .
ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه ، باتصحیحات واستدراکات بدیع الزمان فروزانفر ، تهران ،
۱۳۴۵ ش .
ترجمهٔ فارسی الملل والنحل : رك **الملل والنحل** .
ترمذی : رك سنن الترمذی .
تسدید القواعد فی‌شرح تجرید القواعد ، از شمس‌الدین محمودبن عبدالرحمن‌بن
ابی‌القسم احمد اصفهانی . رك **حاشیة تسدید القواعد** .
تعلیقات حدیقةالحقیقة ، مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ ش .
التفسیر الصوفی للقرآن (= **تفسیر الفاتحة**) به‌تحقیق‌عبدالقادر احمدعطاء ، مصر،
۱۳۸۹ ق .
تفسیر الفاتحة : رك **اعجازالبیان** .
تکملهٔ حواشی نفحات الانس ، رضی‌الدین عبدالغفور لاری ، به تصحیح بشیرهروی ،
هرات، ۱۳۴۳ ش .
تمهید القواعد (= **التمهید فی‌شرح قواعد التوحید**) ، صائن‌الدین علی‌بن محمد
ترکه اصفهانی ، بامقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی ، تهران ،
۲۵۳۵ .
تمهیدات ، عین‌القضاة همدانی، به‌اهتمام عفیف‌عسیران، تهران ، ۱۳۴۱ ش .
التوحید والنبوة والولایة ، داودقیصری، به‌تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، زیر
چاپ .
جامع الاسرار و منبع الانوار ، سید حیدرآملی، باتصحیحات هنری‌کربین وعثمان

یحیی، تهران، ۱۳۴۷ ش .
جامع صغیر : رك **فیض‌القدیر** .
جامی ، علی اصغرحکمت، تهران ، ۱۳۲۰ ش .
جامی وابن‌عربی ، اسمعیل مبلغ ، کابل ، ۱۳۴۳ش.
حاشیة تسدید القواعد فی‌شرح تجرید العقاید ، میرسید شریف جرجانی، نسخهٔ خطی شمارهٔ ۲۳۶۷ درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران .
حدیقة الحقیقة ، سنائی‌غزنوی، به‌تصحیح مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۹ ش .
حق‌الیقین ، محمود شبستری، باتصحیح ومقدمهٔ جواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۴ ش .
دارمی : رك سنن دارمی .
دیوان ابن‌الفارض ، بیروت، ۱۳۸۲ ق .
دیوان الحلاج ، به‌تصحیح لوئی ماسینیون، پاریس، ۱۹۵۵ .
دیوان سلطان ولد ، بامقدمهٔ سعیدنفیسی، تهران، ۱۳۳۸ ش.
دیوان شمس : رك **کلیات شمس‌تبریزی** .
دیوان عطار ، به‌اهتمام وتصحیح تقی تفضلی، تهران، ۱۳۴۵ ش .
دیوان کامل جامی ، به‌تصحیح هاشم رضی، تهران، ۱۳۴۱ ش .
الرسالة القشیریة ، ابوالقاسم قشیری، به‌تحقیق‌عبدالحلیم محمود ومحمودبن الشریف، دوجزء ، قاهره ، دارالکتب الحدیثة ، ۱۹۷۲ — ۱۹۷۴ .
رسائل ابن‌عربی، دوجلد،حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ ق .
رسائل جوانمردان ، به‌تصحیحات ومقدمهٔ مرتضی صراف، تهران، ۱۳۵۲ ش .
روضة المذنبین ، احمدجام ، بامقابله وتصحیح ومقدمه وتوضیح علی‌فاضل ، تهران ، ۲۵۳۵ .
ریحانة الادب ، میرزا محمد علی مدرس، هشت جلد ، تبریز، بدون تاریخ .
سبك شناسی ، ملك‌الشعرای بهـار ، ۳ جلد، چاپ دوم ، تهران ، ۱۳۳۷ ش .
سنن ابن‌ماجه ، به‌تحقیق محمدفواد عبدالباقی ، ۲ جلـد، قاهره ، دار احیـاء الکتب العربیة ، ۱۳۷۲ ق .
سنن ابی‌داود، باتعلیقات احمدسعدعلی، دوجزء، مصر، مصطفی‌البابی‌الحلبی، ۱۳۷۱ق.
سنن الترمذی : **الجامع الصحیح وهو سنن‌الترمذی** ، بـه تحقیق وشرح احمد محمد شاکر، ۵ جلد، قاهره ، المکتبة الاسلامیة ، ۱۳۵۷ ق .
سنن الدارمی، دوجزء، بدون محل‌چاپ، دار احیاء السنة النبویة ، بدون تاریخ .
سنن النسائی، ۸ جزء در۴ مجلد، بیروت، دار احیاء التراث العربی ، ۱۳۴۸ ق .
سه حکیم مسلمان ، سید حسین‌نصر، تهران، ۱۳۴۵ ش .

شاهنامهٔ فردوسی، به‌تصحیح ر . علی‌یف وغیره ، ۹ جلد، مسکو، ۱۹۶۳-۱۹۷۱ .
شرح تعرف ، ابو ابراهیم اسماعیل‌بن محمدبـن عبدالله المستملی البخاری ، ۴ جلد ، لکهنو، ۱۳۲۸-۱۳۳۰ ق .
شرح جندی : رك شرح **فصوص‌الحکم** از مؤیدالدین جندی .
شرح رباعیات ، جامی، به‌تصحیح مایل هروی، کابل، ۱۳۴۳ ش .
شرح فارسی شهاب الاخبار ، به‌تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه ، تهران ، ۱۳۴۹ ش .
شرح فصوص‌الحکم،جامی،درحاشیهٔشرح‌فصوص‌نابلسی،دوجلد،مصر،۱۳۰۴-۱۳۲۳ق.
شرح فصوص‌الحکم ، داود قیصری، تهران، ۱۲۹۹ ق .
شرح فصوص الحکم ، عبدالرزاق کاشانی ، طبع دوم ، مصر، ۱۳۸۶ ق .
شرح فصوص الحکم ، عبدالغنی نابلسی، دوجلد، مصر، ۱۳۰۴-۱۳۲۳ ق .
شرح فصوص الحکم ، مویدالدین‌جندی، نسخهٔ خطی‌شمارهٔ ۳۴۳ درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران .
شرح قصیدهٔ تائیهٔ ابن‌فارض (= **کشف‌الوجوه الغرلمعانی نظم‌الدر**) ، عـزالدین محمودکاشانی، تهران، ۱۳۱۹ ق (درچاپ این‌کتاب آن را اشتباهاً به عبدالرزاق کاشانی نسبت داده‌اند) .
شرح قصیدهٔ تائیهٔ ابن‌فارض ، سعدالدین سعیدفرغانی. رك **مشارق الدراری** (فارسی) و **منتهی المدارك** (عربی) .
شرح قیصری : رك شرح **فصوص الحکم** از داود قیصری .
شرح کاشانی : رك **شرح فصوص الحکم** از عبدالرزاق کاشانی .
شرح گلشن‌راز ، محمد لاهیجی، به‌سعی کیوان سمیعی، تهران، ۱۳۳۷ ش .
شرح مقدمهٔ قیصری ، سید جلال‌الدین آشتیانی ، مشهد، ۱۳۸۵ ق .
شرح منازل‌السائرین ، عبدالرزاق کاشانی، تهران، ۱۳۱۵ ق .
شرح المواقف ، میرسید شریف جرجانی، هشت‌جلد، مصر، ۱۳۲۵ ق .
شکوی الغریب ، عین‌القضاة همدانی . رك **مصنفات** عین‌القضاة .
شهاب الاخبار : رك **شرح فارسی شهاب الاخبار** .
الصحاح (= **تاج اللغة وصحاح العربیة**) ، اسماعیل‌بن حماد الجوهری، تحقیق احمد عبدالغفور العطار، ۶ جلد، مصر، ۱۳۷۶ ق .
صحیح البخاری، ۹ جزء در۳ مجلد، بدون محل‌چاپ،مطابع‌الشعب، ۱۳۷۸ ق .
صحیح مسلم، ۸ جزء در۲ مجلد، مصر، مطبعهٔ محمدعلی صبیح ، ۱۳۳۴ ق .
طبقات الصوفیه ، خـواجه عبـدالله انصاری ، به‌تصحیح عبـدالحی حبیبی ، کابل ، ۱۳۴۱ ش .

عقلة المستوفز، ابن عـربی، ضمیمهٔ **انشاء الدوائر**، بـه تصحیح نیبرگ، لیـدن، ۱۳۳۶ ق.

عوارف المعارف، شهاب‌الدین عمرسهروردی، بیروت، ۱۹۶۶ (این چاپ‌رااشتباهاً به عبدالقاهربن عبدالله سهروردی نسبت‌داده‌اند).

غزالی‌نامه، جلال‌الدین همائی، تهران، ۱۳۴۲ ش.

الفتوحات المکیة، ابن‌عربی، ۴جلد، بیروت، دارصادر، بدون‌تاریخ؛ ونیز، به‌تصحیح عثمان یحیی، جلد ۱و۲، مصر، ۱۹۷۲.

فرهنگ فارسی، محمد معین، ۶ جلد، تهران، ۱۳۴۲--۱۳۵۲ ش.

فصوص الحکم، ابن‌عربی، به‌تصحیح ابوالعلاء عفیفی، مصر، ۱۹۴۶.

فك‌الختوم: رك **الفکوك**.

الفکوك، صدرالـدین قونیوی، درحاشیهٔ **شرح منازل السائرین**، ص ۱۸۳ به‌بعـد، تهران، ۱۳۱۵ ق.

فهرست کتابهای چاپی فارسی، خان بابا مشار، تهران، ۱۳۵۰ ش.

فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ ملی، فـراهم آوردهٔ عبـدالله انوار، ج ۳، تهـران، ۱۳۵۱ ش.

فهرست نسخه‌های خطی فارسی، احمد منزوی، ۶ جلد، تهران، ۱۳۴۸ به‌بعد.

فیض القدیر (شرح جامع صغیر)، عبدالرؤف مناوی، ۶ جلد، چاپ دوم، بیروت، ۱۳۹۱ ق.

فیه مافیه، مولانا جلال‌الدین بلخی، باتصحیحات وحواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳۰ ش.

قدسیه، خواجه محمدپارسا بخاری، به‌تصحیح احمدطاهرعراقی، تهران، ۱۳۵۴ ش.

القسم‌الالهی بالاسم الربانی، ابن‌عربی، درضمن **رسائل وی**، حیـدرآباد دکـن، ۱۳۶۷ ق.

قواعد التوحید، صدرالـدین ابوحامد محمـد اصفهانی. این کتاب درضمن **تمهید القواعد** شرح شده است. رك **تمهید القواعد**.

الکتاب التذکاری محیی‌الدین بن‌عربی، زیرنظـر ابـراهیـم مـدکور، قاهـره، ۱۳۸۹ ق.

کتابشناسی ابن‌عربی، عثمان‌یحیی. رك Yahia درقسمت منابع بزبانهای اروپائی.

الکشاف عن‌حقائق غوامض التنزیل وعیون الاقاویل فی‌وجوه التاویل، امام‌جارالله ابوالقاسم محمودبن عمربن‌محمد زمخشری، ۴جلد، بیروت، دارالکتاب العربی، بدون تاریخ.

کشف الاسرار وعدة الابرار ، ابوالفضل رشیدالدین میبدی، به‌سعی واهتمام علی اصغر حکمت، ۱۰ جلد، تهران، ۱۳۳۸–۱۳۳۹ ش .
کشف الحقایق ، عزیزالدین نسفی، به‌اهتمام وتعلیق احمد مهدی دامغانی ، تهران ، ۱۳۴۴ ش .
کشف الظنون ، حاجی خلیفه، به‌تصحیح فلوگل، ۱۸۳۵–۱۸۵۸؛ چاپ دوم، ۱۹۶۴.
کشف المحجوب ، هجویری، به‌تصحیح ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۳۶ ش .
کلمات مکنونه ، ملامحسن‌فیض کاشانی، به تصحیح‌عزیزالله عطاردی قوچانی ، تهران، ۱۳۴۳ ش .
کلیات شمس‌تبریزی ، مولاناجلال‌الدین بلخی، باتصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، ۱۰ جلد، تهران ، ۱۳۳۶–۱۳۴۶ ش .
کنوزالحقائق فی‌حدیث خیرالخلائق ، امام عبدالرؤف مناوی ، درهامش **جامع صغیر**، مصر، ۱۳۵۸ ق .
لغت‌نامه ، علی اکبر دهخدا وغیره ، تهران ، ۱۳۲۵ ش به‌بعد .
لمعات ، فخرالدین عراقی، به‌سعی جواد نوربخش، تهران ، ۱۳۵۳ ش .
لوایح ، جامی، به‌تصحیح محمد حسین تسبیحی ، تهران ، ۱۳۴۲ ش .
مثنوی معنوی ، مولاناجلال‌الدین بلخی، به‌تصحیح نیکلسون، ۳ جلد، ۱۹۲۵–۱۹۳۳.
مثنوی ولد : رك **ولدنامه** .
مرصاد العباد ، نجم‌الدین رازی، به‌اهتمام محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۵۲ ش .
مرموزات اسدی درمزمورات داودی ، نجم‌الدین رازی، به‌اهتمام محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۲ ش .
المسند ، احمدبن حنبل، ۶جلد، بیروت، دارصادر ، بدون تاریخ.
مشارق الدراری ، سعدالدین سعیدفرغانی، به‌تصحیح سیدجلال‌الدین‌آشتیانی، تهران، زیر چاپ .
مصباح الانس بین المعقول والمشهود فی شرح مفتاح غیب الجمع والوجود ، شمس‌الدین‌محمد بن حمزه فناری، تهران، ۱۳۲۳ ق.
مصباح الهدایة ، عزالدین محمود کاشانی ، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات جلال‌الدین همائی، تهران، ۱۳۲۵ ش .
مصنفات، عین‌القضاة همدانی، به‌تصحیح عفیف عسیران، تهران ، ۱۳۴۱ ش.
المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی ، زیرنظر أ . ی . ونسنك، ۷ جلد، لیدن ، مکتبة بریل، ۱۹۳۶–۱۹۶۹ .
المعجم الوسیط ، زیرنظر عبدالسلام هارون ، ۲ جلد، مصر، ۱۳۸۰–۱۳۸۱ ق .

مفتاح اسرارالحسینی ، عبدالرحیم دماوندی ، نسخهٔ خطی‌شمارهٔ ۳۵۳۷ درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران .

مفتاح الانس : رك **مصباح الانس**.

مفتاح الغیب ، صدرالدین قونیوی، درحاشیهٔ شرح‌آن (**مصباح‌الانس**).

الملل والنحل ، ابوالفتح محمدبن‌عبدالکریم شهرستانی، ترجمهٔ‌فارسی از افضل‌الدین صدرترکهٔ اصفهانی، به‌تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی ، تهران ، ۱۳۵۰ ش .

منازل‌السائرین ، خواجه عبدالله انصاری، به‌تصحیح دی بورکی ، قاهره ، ۱۹۶۲ .

مناقب اوحدالدین کرمانی ، باتصحیح وحواشی بدیع الزمان فروزانفر ، تهـران ، ۱۳۴۷ ش .

منتهی المدارك ، سعدالدین سعیدفرغانی، استانبول، ۱۲۹۳ ق .

منطق‌الطیر ، عطارنیشابوری، به‌اهتمام سید صادق‌گوهرین، تهران، ۱۳۴۲ ش.

مؤلفین‌کتب چاپی ، خان بابا مشار، ۶ جلد، تهران، ۱۳۴۰-۱۳۴۴ .

نسائی : رك **سنن النسائی** .

النصوص ، صدرالدین قونیوی، ضمیمهٔ شرح منازل السائرین، ص ۲۷۴ به‌بعـد ، تهران، ۱۳۱۵ ق .

النفحات(الالهیة) ، صدرالدین قونیوی، تهران، ۱۳۱۶ ق .

نفحات الانس ، جامی، به‌تصحیح مهدی توحیدپور، تهران، ۱۳۳۶ ش

نقدالنصوص فی‌شرح نقش‌الفصوص ، جامی، بمبئی، ۱۳۰۶ق.

نقش‌الفصوص ، ضمن رسائل ابن‌عربی، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ ق .

نکاتی درباب رسم‌الخط فارسی ، تهیه شده توسط دانشکدهٔ ادبیات و علـوم انسانی دانشگاه تهران ، ۱۳۵۱ ش .

نهج البلاغه ، علی امیرالمؤمنین (ع) ، به‌کوشش صبحی صالح، بیروت، ۱۳۸۷ ق .

ولدنامه ، سلطان ولد، بامقدمه وتصحیح جلال‌الدین همائی، تهران، ۱۳۱۶ ش .

منابع به زبانهای اروپائی

Ateş, A., ‹Ibn 'Arabi›, *Encyclopedia of Islam* (new edition), ed. by H. A. R. Gibb et al., Leiden and London, 1960 onward, vol. 3, pp. 707–11.

Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden, 1937-49.

Ivanow, W., ‹Genuineness of Jami's Autographs›, *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 1934, vol. 10, no. 1–2, pp. 1-7.

Massé, H. and Huart, Cl., ‹Djami›, *Encycopedia of Islam* (new edition), vol. 2, pp. 421-2.

Nasr, S. H., ‹Persia and the Destiny of Islamic Philosophy›, *Studies in Comparative Religion*, 1972, vol.6, pp 31-42.

‹ ‹ *Sufi Essays*, London, 1972.

Ruspoli, S., *La Clef du Monde Suprasensible* (thèse), Paris, Sorbonne, V section, 1975 (?).

Yahia, O., *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi*, Damas, 1964.

استدراکات

درحین اتمام چاپ **نقدالنصوص** فرصتی به دست آمد تاده روز درکتابخانهٔ بسیار غنی سلیمانیه دراستانبول وچند روزی درقونیه به‌سربرم ودراین مدت کم بتوانم مطالب ومعلومات جدیدی دربارهٔ این کتاب به‌دست‌آورم. چهارده نسخهٔ قدیمی **نقدالنصوص** را تاحدی مطالعه کردم ودرآنها چندحاشیهٔ جدید ازجامی یافتم ونیز نظرخود دربارهٔ بعضی ازنسخه بدلهاتغییر دادم. به‌علاوه بعضی ازآثار دیگران را که درایران نتوانسته بودم به‌دست‌آورم دراستانبول دیدم واطلاعات جدیدی دربارهٔ منابع جامی در **نقدالنصوص** وبعضی ازمطالب دیگر کسب کردم . اینک جزئیات این‌تحقیقات وچندمطلب که ازتعلیقات افتاده بودنوشته می‌شود .

مقدمه ـ ۳. آثار جامی

۱۳ . **تفسیر تابه آیهٔ «ایای فارهبون»** . درکتابخانهٔ سلیمانیه لااقل هشت نسخه از این‌کتاب موجود است. آن نسخه‌ای‌که اتفاقاً برای مطالعه انتخاب‌کرده بودم (ایاصوفیا ۴۰۵) بادستخط خود جامی به‌یعقوب بیگ‌آق قویونلو (مقتول درسال ۸۹۷) تقدیم شده است.[۱] متن‌کتاب ممکن است به‌همان خط جامی باشد، ولی‌نگارنده نتوانست دراین‌خصوص یقین‌حاصل کند. این‌نسخه باآیهٔ«فلاتجعلوا لله انداداً وأنتم تعلمون» (۲ (البقرة): ۲۲) خاتمه پیدا می‌کند، یعنی‌حدود ۱۸ آیه قبل‌از نسخه‌های دیگر.

نسخه ۶۴ برگ دارد وبه‌نسخ ریز نوشته شده است. درواقع برخلاف‌آنچه درمقدمه نوشته‌ام اگر این‌کتاب ـ بااینکه فقط سورهٔ فاتحه و۴۰ آیه ازسورهٔ بقره را تفسیرمی‌کند ـ

---

۱. جامی مثنوی **سلامان وابسال** را به‌نام یعقوب‌بیگ سروده ونیزچند شعر درمدح اوگفته است . رك **جامی** ، ص ۳۷ـ۴۱.

چاپ شود، از ۱۵۰ وباحتی ۲۰۰ صفحه تجاوز خواهدکرد. برای مزیـد اطلاع نوشتهٔ خود جامی دراین نسخه واول وآخرآن نیزآورده می‌شود:

«این اجزاء شریفه نامزد خزانهٔ کتب شهریاری است، که صحایف ایام نگاشتهٔ قواعد لطف واحسان اوست وخزاین شهور واعوام انباشتهٔ موايد فضل وامتنان او.

جهـاندار دارای فیـروز بخت — پدر بر پدر صاحب تاج وتخت
به‌ذات وصفت نيك يعقوب بيگ — که مدحش بود آب ومن تشنه‌ديگ
نبـاشد از آن آب سیـرابیم — به‌آن دم بـدم تشنه‌تـر یابیم
نیـادم در این گنـبد تیز دور — به‌صد قرن آن را رسیدن به‌غور
همان به‌که در حضرت کارساز — برآدم بسه صد لابه دست نیـاز
کـه یارب به خاصان درگاه تو — به چابكرو خاص در راه تـو
که این شاه را تـا به روز شمار — زآفـات وعاهـات محفوظ دار

کتبه الفقیر عبدالرحمن الجامی عفی‌عنه».

اولش: الحمدلله رب‌العالمین من‌الاولین والاقدمین والاخرین الاکرمین . . . امابعد: فقدکان یخالج صدری و یدور فی‌خلدی أن أرتب فی تفسیر کلام‌الله وتأویل‌آیاته کتاباً جامعاً لوجوه اللفظ والمعنی . . .

آخرنسخهٔ ایا صوفیا ۴۰۵ : والحال أنکم تعلمون أنه لامعبود سواه ولاینبغی أن یجعل أحد قبله عبادته الا ایاه .

آخرسایر نسخه‌ها: فوایای فارهبون فلاتنقضوا عهدی .

مقدمه ـ ۷. مآخذ نقدالنصوص

چند مأخذ به‌جدول مآخذ اضافه می‌شود. برای شرح جزئیات این‌مآخذ رك به‌تعلیقاتی که خواهد آمد .

۲. صدرالدین قونیوی، **شرح الحدیث الاربعین**

۳/۵۴ ۲۱

۴. سعدالدین فرغانی، **مناهج العباد الی المعاد**

۲۲/۱۳۴ ۷

۲۴/۱۳۹ ۱۱

۵ب. دیگران

(۲). مولوی، **مثنوی**

۲۲/۲۲۴	۱

(۵). جرجانی، **تسدید القواعد**

۲۴/۲۱۲	۴

(۷). فناری، **مقدمات عشر**

۷/۳۲	۲۱
۲۲/۸۳	۴
۱۷/۱۱۷	۵
۱۴/۲۷۴	۶

(۲۲). یارعلی شیرازی، **لمحات**

۸/۲۶	۱
۱۲/۲۶	۴
۲۴/۶۳	۱۶

مقدمه ــ ۸. روش تصحیح‌متن

ج. حواشی نقدالنصوص. همانطور که گفته‌شد در کتابخانهٔ سلیمانیه ۱۴ نسخهٔ قدیمی **نقدالنصوص** تاحدی مطالعه شد ودرنتیجه چندحاشیهٔ جدیدکه متعلق به‌اصل **نقدالنصوص** است به دست آمد. چهارده نسخه بدین شرح است: ۱. جارالله ۱۰۵۶، مورخ ۸۷۱، یعنی از هر۶ نسخهٔ ماقدیمی‌تر است وفقط ۸ سال پس‌از تألیف کتاب استنساخ شده است. مع‌هذا اغلاطی دارد و۲۱ حاشیه از۲۲۷ حاشیهٔ مارا فاقد است. ۲. جارالله ۱۰۷۱/۲ . جمله‌های دعائی نشان می‌دهد که در زمان حیات جامی نوشته شده است. ۳. ایاصوفیا ۲۰۵۰ . نسخ بسیار دقیق. ۴. حالت افندی الاوسی ۵۳/۵، مورخ ۹۰۰ . ۵. حاجی محمود افندی ۲۶۵۵. ۶. حالت افندی ۲۶۳/۱. ۷. شهیدعلی‌پاشا ۱۲۴۴/۱، مورخ ۹۸۵. ۸. شهید علی‌پاشا ۱۴۴۵، مورخ ۹۱۵. ۹. شهید علی‌پاشا ۱۲۴۶/۱، تاریخ‌کتابت قبل‌از ۸۹۷. ۱۰. رشید افندی ۱۰۶۲، مورخ ۹۲۸. ۱۱. حکیم‌دولو ۹۳۹/۳، مورخ ۹۵۹. ۱۲. ایا صوفیا ۴۸۰۴، نسخ بسیار دقیق. ۱۳. ایا صوفیا ۱۸۹۱. ۱۴. یزمابخشلر ۲۱۸. درحین مطالعهٔ این‌نسخه‌ها چنین به‌نظر رسیدکه نسخه‌ای جدیدتر ازقرن یازدهم درمیان آنهانیست.

ازمطالعهٔ حواشی این‌نسخه‌ها معلوم‌شدکه اولاً تمام۲۲۷ حاشیه‌ای که درمتن آورده‌ایم

ازخود جامی است[۱] وثانیاً ازپنج حاشیه‌ای که فقط دریکی ازنسخه‌های ما آمده است (رك ص ۳۱۶-۳۱۷) دوحاشیه مسلماً ودوحاشیه احتمالاً ازجامی وحاشیهٔ دیگر به‌احتمال قوی الحاقی است. نسخه‌هائی از چهارده نسخه‌که این‌پنج حاشیه درآنها آمده است به‌این شرح است: حاشیهٔ ۱۸/۶۹ : ۳، ۴، ۶، ۱۱، ۱۳. حاشیهٔ ۱۴/۹۶ : ۲، ۳، ۴، ۱۱، ۱۲، ۱۳ (به‌نظر نگارنده این دوحاشیه باید ازخود جامی دانست) . حاشیهٔ ۲۲/۱۵۰ : ۱۴. حاشیهٔ ۷/۱۸۰: درهیچ‌کدام ازنسخه‌های چهارده‌گانه‌نیامده است وبنابراین به‌احتمال‌قوی الحاقی است. حاشیهٔ ۱۶/۲۰۰: ۴، ۷ .

اما حاشیه‌های جدیدی‌که می‌توانیم بااطمینان به جامی نسبت بدهیم دوحاشیه وآنچه می‌توان به‌احتمال قوی از اودانست سه حاشیه است. به‌علاوه احتمال می‌رودکه پنج حاشیهٔ دیگر که‌فقط در دونسخه‌آمده‌است ازخود اوباشد. این‌ده حاشیه‌را ذیلاً بااشاره به‌نسخه‌هائی که درآنها موجود است ذکر می‌کنیم. غیر از این ده حاشیه نیزچند حاشیه فقط دریکی ازچهارده نسخه‌آمده است ولی باکلمات «منه» مشخص‌شده است. این‌حواشی را نیز ذکر می‌کنیم تالااقل برای خواندن متن‌کمکی باشد.

دوحاشیه‌که مسلماً ازجامی است :

۳/۲۰۸ ایثارکند :

من‌کار بـه‌کار ساز بگذاشته‌ام	هرچه‌آیدم‌ازغیب‌خوش‌انگاشته‌ام
ببریده‌ام از سبب تعلق وانگاه	ناکاشته ارتفـاع بـرداشته‌ام

(۳، ۴، ۵، ۶، ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴ . کلمات «منه» فقط درنسخهٔ ۵ آمده است)

۱۱/۷۰ الیه : ای الـی ذلك‌الظاهر . منـه . (۳، ۴، ۱۱، ۱۳، ۱۴ : این حاشیه از **مصباح الانس** است) .

سه حاشیه‌ای‌که به احتمال قوی ازجامی است:

۹/۱۵۷ ام‌الکتاب : أی مرتبة‌العلم الالهی. منه. (۴، ۵، ۸، ۱۱)

۱۵/۲۱۹ تمزقه : التمزیق بریدن وپراکنده‌کردن. منه . (۴، ۵، ۶)

---

۱. اگرهر ۲۰ نسخه را درنظربگیریم، یعنی ۶ نسخهٔ اصلی‌ها و۱۴ نسخهٔ جدید، فقط ۵ حاشیه درکمتر از ۱۰ نسخه آمده است، وازآن پنج حـاشیه فقط یکی درکمتر از ۵ نسخه‌آمده است. به‌نظر نگارندهٔ این‌سطور این ۵ حاشیه را نیز می‌توان بااطمینان ازجامی دانست. این ۵ حاشیه و نسخه‌هائی‌که درآنها آمده است به‌این شرح است، ۴۴، DPA ، ۲، ۳، ۷، ۱۰، ۱۲، ۱۴. ۶۸، JHSD ، ۲، ۳، ۸، ۱۱، ۱۴. ۷۳ ، HSDPA ، ۲، ۴، ۱۲. ۷۵، HPA ، ۴، ۶، ۷، ۱۲. ۱۳۹ ، PA ، ۴، ۷.

۱۳/۲۴۰ فك‌الختوم : یعنی به کتاب الفکوك . منه . (۴، ۱۲، ۱۴)

پنج حاشیه‌ای که احتمالاً ازجامی است :

۱۳/۵۶ الکوی : جمع کوة روزن . منه . (۴،۱۲)

۱۶/۳۰۰ بمقدار : أی بمقداراستعداده الحاصل من مقام‌الجمع، أی بمقدار استعداد بوجبه‌الفیض الاقدس؛ أونقول، بمقدار نسبته الی مقسام الجمع، أی مرتبة عسالم المثال، فان له مرتبة جمعیة بین‌الشهادة والغیب . منه . (۴،۷)

۲۰/۳۰۱ الاشتراك : ای الاشتراك فی‌تعلق العلم بالمعلومات . منه . (۴،۷)

۲۲/۳۰۷ اوست :

پادشاهان جهــان از بد رگــی بــو نبــردند از شراب بنــدگی
ورنه ادهم وار سرگردان ودنگ ملك را برهم زدندی بی‌درنگ (۴،۱۲)

ص ۲۸۰ یا ۲۸۱ : قال الشیخ رضی‌الله عنــه فی‌الفتوحات فی‌بیان المقام‌القطبی، ان الکامل الذی أراد الله أن یکون قطب‌العالم وخلیفةالله فیه اذا وصل الی العناصر مثلاً متنزلاً فی‌السفر الثالث ینبغی أن یشاهد جمیع مایرید أن یدخل فی‌الوجود من‌الافراد الانسانیة الی یوم‌القیامة، وبذلك الشهود أیضاً لایستحق المقام حتی یعلم مراتبهم . منه . (۴،۷؛ درنسخهٔ ۷ پس‌از این‌حاشیه چنین‌نوشته‌اند: «هکذا أوجدمکتوباً فی آخرهذا الکتاب فی‌نسخة المصنف».)

حاشیه هائی که فقط دریك نسخه‌آمده است :

۱۲/۲۳ المعلومتین : ای العددیتین . منه . (۱۲)

۱۵/۹۷ برحلته : أی رحلة الانسان الکامل . منه . (۴)

۶/۲۴۰ المدحضین : أی مغلوبین بالقرعة : منه . (۴)

۲۰/۲۴۳ الموجــودات : مثل الخلاف الواقع فی‌طباع العناصر . منه . (۷)

۷/۲۷۲ هجیراه : الهجیری هوالذی یلازمه‌العبد من‌الذکر ماکان؛ ولکل ذکر نتیجة لایکون لذکرآخر . منه . (۸)

۱۰/۲۷۴ عینه الثابتة : وأول مــا وجــد بالفیض المقدس فی‌الجامع (الواقع ؟) روحه‌المقدس، کما قال صلعم، «اول ما خلق‌الله نوری» (کذا). منه . (۴)

درآخر این قسمت نظرخود را دربارهٔ حواشی **نقدالنصوص** اضافه می‌کنم، وآن این است‌که بعضی‌ازاین حاشیه‌هاراجامی مدتی بعداز تألیف‌کتاب اضافه‌کرده وبنابراین حتی‌در تعدادی ازنسخه‌هائی که مربوط به‌همان نسخه‌های اول کتابمی باشداین‌حاشیه‌ها نیامده است. حتی ممکن‌است‌کــه مثلاً بعدازچند سال شاگردی پیش جامی‌آمده باشد و وی شرحی را در حاشیهٔ نسخهٔ آن شاگــرد اضافه‌کرده باشد. اگــر این‌نظرصحیح باشد، دلیــل اینکه بعضی‌از

حاشیه‌ها فقط در تعدادکمی از نسخه‌ها آمده است روشن می‌شود. البته تنهاراه اثبات یا رد این‌نظر مطالعهٔ نسخه‌های خطی دیگر این کتاب است.

د. دو روایت نقدالنصوص: پس‌از تصحیح **نقدالنصوص** معتقدشده بودم که به‌احتمال قوی دو روایتی که درشش‌نسخهٔ ماوجود دارد درنسخه‌های دیگرهم‌باید عمومیت داشته باشد. اما بعداز مطالعهٔ چهارده نسخهٔ جدید به‌این نتیجه رسیدم که چنین‌نیست و درواقع اکثریت نسخه‌های خطی این‌کتاب نه‌کاملا مطابق نسخه‌های JD است و نه‌کاملا مطابق نسخه‌های HSPA، بلکه درمیان این دو «روایت» است. البته همانطورکه می‌دانستم ودرموقع تصحیح درنظر گرفته بودم نسخه‌های HSPA صحیحتر و نزدیکتر به اصل کتاب است، وبهمین دلیل است که تمام چهارده نسخهٔ جدید به HSPA نزدیکتر است تا به JD . پس می‌توانیم نتیجه بگیریم که «دو روایت» محدود بهمان شش‌نسخهٔ ماست، ودلیل وجود این دو روایت باید این باشدکه نسخه‌های J و D از روی نسخهٔ مشترکی استنساخ شده است.

متن کتاب

دروقت محدودی که درکتابخانهٔ سلیمانیه داشتم کاری‌که توانستم انجام دهم این‌بود که نسخه بدلهائی‌که درپائین صفحات آورده شده است وبه‌نظر من‌مهم است بامتن اکثرآن چهارده نسخه مقابله کنم. در اثر این‌مقابله درمورد بعضی ازنسخه بدلهائی‌که انتخاب کرده بودم تجدید نظر کردم ونتیجه‌گرفتم که صورت دیگر که درپاورقی نوشته بودم صحیحتراست. اینك این‌نسخه بدلهارا ذکرمی کنم . ملاحظه می‌شودکه هیچ‌کدام ازاین تغییرات اثرمهمی درمعنی متن‌ندارد. ضمناً درپرانتز نسخه‌هائی‌که هرنسخه بدل درآن آمده است یادداشت می‌شود. البته همهٔ نسخه‌های چهارده‌گانه را درمورد هرنسخه بدل مطالعه نکرده‌ام، ومخصوصاً نسخه‌های ۹ و۱۱ و۱۳ به‌دلایلی‌زیاد قابل استفاده نبوده است .

صفحه و سطر	متن	صحیحتر
۱۸/۲۵	می‌نگر ... زانکه... (JDA، ۸، ۱۴)	زانکه... می‌نگر ... (HSP، ۱–۴، ۶، ۷، ۱۰، ۱۲)
۲۳/۲۶	تحیرا (HSPA، ۷، ۱۲)	فیك‌تحیرا (JD، ۱–۶، ۸، ۱۰، ۱۴)
۲۳/۳۹	اقتضای (JD، ۶، ۸، ۱۴)	اقتضائی (HSPA، ۱–۵، ۷، ۱۲)
۲۱/۸۵	یك (JD، ۸، ۱۴)	یکی (HSPA، ۱–۷، ۱۰، ۱۲)
۲۳/۹۰	ظاهر (JD ۵)	ظاهرا (HSPA، ۲، ۳، ۴، ۶، ۷، ۸، ۱۰، ۱۲، ۱۴)

صفحه و سطر	متن	صحیحتر
۲۲/۹۳	خصه (JD)	خص (HSPA، ۱-۶، ۱۰، ۱۲، ۱۴)
۲/۱۰۴	به (HPA، ۵، ۷، ۱۲، ۱۴)	بهم (JSD، ۱-۴، ۶، ۸، ۱۰)
۱۹/۱۴۴	انسان (HSPA، ۷)	انسانی (JD، ۱-۶، ۸، ۱۲، ۱۴)
۲/۲۰۳	التقیدیة (JDP)	التقییدیة (HSA، ۱-۵، ۷، ۸)
۱۵/۲۶۴	من‌دبکم (DS، ۶، ۸)	— (JHPA، ۱، ۳، ۴، ۵، ۷)

علاوه برموارد بالاکه به‌نظر می‌رسد برمتن رجحان داشته باشد، درچندین مورد تغییر متن‌لازم به‌نظر نمی‌رسد، ولی‌تعداد نسخه‌هائی که دارای صورت دیگراست زیاد است، وذکر این موارد نیز برای حفظ امانت درتصحیح کتاب ضروری است.

صفحه و سطر	متن	نسخه بدل
۱۳/۲۴	شناختن (HPA، ۲، ۳، ۷، ۱۲)	شناخت (JSD، ۱، ۴، ۶، ۸، ۱۰، ۱۴)
۱۵/۲۵	گوید که (HSPA، ۶، ۷، ۱۲)	گوید (JD، ۱-۴، ۸، ۱۰، ۱۴)
۱۰/۵۰	یکی (JDSP، ۱، ۴، ۷، ۸، ۱۲)	ملکی (HA، ۲، ۳، ۵، ۶، ۱۰، ۱۴)
۲۴/۷۷	حقلی (HSPA، ۴، ۶، ۷، ۱۲)	عقل (JD، ۱، ۲، ۳، ۵، ۸، ۱۰، ۱۴)
۲۴/۸۶	علی (HSPA، ۴، ۷، ۱۲)	فی (JD، ۱، ۲، ۳، ۵، ۱۰، ۱۴)
۲۰/۹۰	یلتقیان (HSPA، ۴، ۷، ۱۲، ۱۴)	— (JD، ۱، ۲، ۳، ۵، ۶، ۸، ۱۰)
۴/۹۹	انسان (JD، ۱، ۳، ۴، ۸، ۱۰)	انسانی (HSPA، ۲، ۵، ۶، ۷، ۱۲، ۱۴)
۲۰/۱۰۲	دونها (HPA، ۱، ۲، ۳، ۶، ۱۰)	دونه (JSD، ۴، ۵، ۸، ۱۲، ۱۴)
۲۲/۱۰۴	نفسه (JD، ۳، ۵، ۶، ۸، ۱۰)	نفسها (HSPA، ۱، ۲، ۴، ۷، ۱۲، ۱۴)
۸/۱۳۵	بتعیین (JHA، ۱، ۲، ۵، ۸)	بتعین (SDP، ۳، ۴، ۶، ۷، ۱۲، ۱۴)
۷/۱۶۷	ههنا (HSPA، ۶، ۷، ۸، ۱۲، ۱۴)	هنا (JD، ۱-۵)
۲۲/۲۰۴	این (JDP، ۲، ۸)	آن (HSA، ۱، ۳-۶، ۱۲، ۱۴)
۲/۲۲۴	تعینه (HDPA، ۱، ۳، ۶، ۷، ۱۰)	بعینه (JS، ۵، ۸، ۱۲، ۱۴)
۸/۲۶۰	ثلاثه (JDA، ۷)	ثلاث (HSP، ۱-۶، ۸)

تعلیقات

۸/۲۶ غیب ــ **۹/۲۶** لاتعینش : این‌جمله از **نصوص** را شیخ یارعلی فرزند عبدالله تبریزی شیرازی (فوت درمیان ۸۱۲ و ۸۱۶) درمقدمهٔ **لمحات درشرح لمعات** ، لمحهٔ سوم،

به فارسی ترجمه کرده است. نسخه‌های خطی این کتاب زیاد است (رك **فهرست نسخه‌های خطی فارسی**، ج۲ ، ص ۱۳۴۴–۱۳۴۵)؛ دونسخه درموزهٔ مولانا درقونیه نیزموجود است) وبه‌قول احمد ربانی درپیشگفتار کتاب **اشعة اللمعات** (ص چهار) «به همین زودی به چاپ خواهد رسید» .

۱۵-۱۲/۳۶ لاتعین: نقل از **لمعات**، مقدمه، لمحهٔ سوم. اصل عربی سطرهای ۱۲–۱۵ در ۱۸/۸۴–۱۹ آمده است.

۱۳-۱۱/۲۸ : اسم صحیح کتاب فناری **مصباح الانس بین المعقول و المشهود فی شرح مفتاح الجمع والوجود** است . این اشتباه ازآنجا سرچشمه گرفته است که درصفحهٔ اول چاپ سنگی این کتاب عنوان آن را درست ننوشته‌اند.

۷/۳۲ بمضهم : اینجا برخلاف آنچه درتعلیقات نوشته‌ام منظورقونیوی نیست، بلکه شمس‌الدین محمدبن حمزة الفناری، صاحب **مصباح الانس**، است. نقل‌قول شامل صفحهٔ ۳۲ سطر ۱۱ نیزهست، یعنی جملهٔ «کذا ذکره الشیخ رضی‌الله عنه فی‌شرح الحدیث» قول فناری است، وبه‌همین دلیل جامی لازم دانسته برآن حاشیه بنویسد. اگرقول خود جامی بود، اسم صدرالدین را درمتن کتاب می‌آورد، ولی برای حفظ امانت نقل‌قول تصرفی درعبارات فناری نکرده است. منبع این‌عبارات رسالهٔ کوتاهی است به‌اسم **مقدمات عشر** ، مقدمهٔ ششم، که درآن رساله فناری ده مقدمهٔ لازم را برای شرح دوبیت ذیل از ابن‌عربی می‌نویسد:

کنا حروفاً عالیات لم نقل ‏ ‏ ‏ ‏ متعلقات فی ذری أعلی القلل

أنا أنت فیه ونحن أنت وأنت هو ‏ ‏ ‏ ‏ والکل فی‌هو هوفسل عمن وصل

درکتابخانهٔ سلیمانیه سه‌نسخه ازاین رساله دیدم که هریك ازآنها بەاسم دیگری ضبط شده وفقط یکی ازآنها به‌فناری نسبت داده شده است. دراین یك نسخه (رشید افندی ۶/۳۴۴) هم اسم رساله وهم نام مولف صحیح آمده‌است. درنسخه‌ای دیگر (حکیم اوغلو ۹۳۹/۲) رساله به‌نام «شرح رباعیهٔ شیخ اکبر» یادشده وبه جامی نسبت داده شده است. اما به‌دلیل طرز استفادهٔ جامی ازاین رساله در **نقدالنصوص**، هم درمورد فعلی وهم درموارد دیگر (رك به استدراکات بر مآخذ **نقدالنصوص**)، می‌توانیم بایقین بگوئیم که **مقدمات عشر** ازجامی نیست. به‌علاوه این‌رساله در **تاریخ ادبیات عرب** از بروکلمان صریحاً به‌فناری نسبت‌داده شده است وازیك نسخه ازآن در اروپا (برلن۲۳۲۲) یادشده است. نسخهٔ سوم این رساله ناقص‌است وبه‌اسم «رسالة فی‌حقیقة التوحید وبیان کنا حروفاً عالیات ...» درفهرست کتابخانه ضبط شده (جارالله ۲۰۶۱/۲۶) ومولف آن ذکرنشده است[1].

---

۱. درحین جستجوبرای نسخه‌های **مقدمات عشر** رسالهٔ دیگری درشرح این دوبیت دیده شدکه قابل‌ذکراست، چون شامل‌بحث بسیارعلمی وتحقیقی به‌سبك بزرگان مکتب ابن‌عربی است درحالی‌که مؤلفش مشهور نیست. این‌رساله جواب نامه‌ای است از «جمال‌الدین ابوالمحاسن ←

اما درمورد کتاب **شرح الحدیث**: کتابخانهٔ سلیمانیه دارای نسخه‌های زیادی از کتابی به‌نام **شرح الحدیث الاربعین** ازقونیوی است. آن شرحی بر ۲۹ حدیث نبوی است، ودلیل اینکه مشتمل بر ۴۰ حدیث‌نیست این است که قبل‌از اتمام کتاب شیخ صدرالدین وفات یافته است. درصفحهٔ اول نسخه‌ای از**فکوک** درکتابخانهٔ یوسف‌آغا در قونیه (شمارهٔ ۴۸۵۸)، که‌آن‌نسخه ازکتابهای وقفی‌خود شیخ صدرالدین بوده‌است، این‌موضوع تصریحاً نوشته‌شده است: «کتاب **الفکوک**، وهومن جملة منشأت شیخنا الاکمل صدرالدین أبوالمعالی محمدبن اسحق‌بن‌محمد رضی‌الله‌عنه. وفیه أیضاً **شرح الاحادیث النبویة** صلی‌الله علیه‌وسلم. وهو تسع وعشرون حدیثاً. أراد أن یتم أربعین، فعاقه الاجل عن ذلك‌رضی‌الله‌عنه.» متأسفانه‌کتاب **شرح الحدیث الاربعین** وهمچنین قسمتی از **فکوک** ازاین‌نسخه افتاده است.

درکتابخانهٔ سلیمانیه شش‌نسخه را از این کتاب دیدم وهرکدام مشتمل برشرح ۲۹ حدیث‌نبوی است.اول کتاب: «الحمدلله‌الذی‌زین‌سماءالملة الحنیفیة بنجوم‌الاحکام‌الشرعیة... وبعد: فان جماعة من‌المتقدمین من اهل‌الفضل والدین ...» آخرش: «ولیس للتعرض مرتبة کلیة غیرماذکرنا، بل تفاصیل هذه الاصول، لاغیر.»

اماعباراتی که‌فناری از«**شرح‌الحدیث**» نقل کرده‌است‌در کتاب «**شرح‌الحدیث الاربعین**» دیده‌نشد. ممکن‌است دلیلش‌عدم دقت‌نگارنده درمرور ازآن‌کتاب باشد؛ ویااینکه منظورفناری از«**شرح‌الحدیث**» کتاب «**شرح‌الحدیث الاربعین**»نباشد.ولی آنچه‌مسلم‌است‌این‌است که‌منظور وی کتاب **شرح الاحادیث القدسیة** نمی‌تواندباشد، زیرا دوحدیثی که‌ازآنها به عنوان‌احادیثی که درشرح‌**الحدیث** شرح می‌شود یادمی‌کند (**مصباح الانس**، ص ۱۱ و ۳۱۶) هیچ‌کدام حدیث قدسی نیست.

نگارنده تاتحقیق بیشترحدس می‌زندکه به هرحال منظور از **شرح‌الحدیث** همان **شرح‌الحدیث الاربعین** است‌وکتابی جداگانه‌ای‌به‌نام **شرح الاحادیث القدسیة** وجود ندارد[۱].

←

عبدالله البسطامی»، که درآن نامه ازمعنی دوبیت مذکور سؤال می‌شود. جواب به قلم «شهاب الدین ابوالعباس احمدالشهیر ببادار ابن‌سیدنا السید الشریف صدرالدین اسکندر الشریف الحسنی» است. اولش، الحمدلله حمداً مستوعباً کمال‌کل محمدة .... آخرش، علی‌حقیقة ذات‌آل النبوة علی ازلیتهم‌کمال‌الشرف. دونسخه از این رسالهٔ سی‌صفحه‌ای ملاحظه شد، شهید علی‌پاشا ۳–۱۳۸۹/۲ (مورخ سال ۷۷۷) وقرا چلبی‌زاده ۳۴۵/۱۷.

۱. ضمناً کتابی در کتابخانهٔ سلیمانیه دیده شد به‌نام «**شرح‌الحدیث الاربعین النبوی**» که به‌قونیوی نسبت داده شده است ودرمصر درسال ۱۳۲۴ ق به چاپ رسیده است. این‌کتاب شرح چهل‌حدیث است در۴۹ صفحه وبه سبك پیروان ابن‌عربی، ولی به‌سبك قونیوی نیست و بسیاربعید به‌نظر می‌رسدکه ازخود وی باشد.

نسخه‌های خطی **شرح الحدیث الاربعین** که در کتابخانهٔ سلیمانیه دیده شد چنین است: جارالله ۱/۲۰۵۴، ۲۰۶۱/۹ و ۲۰۸۵/۷، شهیدعلی‌پاشا ۱۳۶۹/۱ و ۱۳۹۴/۲ وحاجی محمود افندی ۵۷۴ . درفهرست کتابخانه ازبیست ویك نسخهٔ دیگر این کتاب یادشده است.

۱۰/۵۳ : شیخ رکن‌الدین علاءالدولهٔ سمنانی ازعرفای مشهورقرن هفتم‌وهشتم است (ف ۷۳۶) . وی شرح حال خودرا در **کتاب العروة** آورده است. رك علاء الدوله سمنانی در **لغت‌نامهٔ** دهخداونیز **شرح احوال وافکار وآثار شیخ علاءالدولهٔ سمنانی** ازسیدمظفرصدر، تهران، ۱۳۳۴ ش .

۱۱/۵۳ : شیخ جمال‌الدین‌عین‌الزمان‌الجیلی (ف ۶۵۱) از خلفای‌نجم‌الدین کبری‌بوده ودر قزوین به‌ارشاد وهدایت خلق پرداخته است. رك **نفحات الانس** ، ص ۴۳۲-۴۳۳ و **لغت‌نامهٔ** دهخدا، جمال‌الدین گیلی.

۳/۵۴-۱۸/۵۵: این عبارات از **شرح الحدیث الاربعین قونیوی** ، حدیث ۲۲، نقل شده است.

۲۴/۶۳- ۱۴/۶۴ : این‌عبارات، که همانطورکه نوشتیم ترجمهٔ **منتهی المدارك** فرغانی است، توسط شیخ یارعلی شیرازی به‌فارسی برگردانده شده است، نه‌توسط خود جامی . رك **لمعات** ، مقدمه، لمعهٔ سوم.

۱۱/۷۳-۱۷ حواشی **تفسیرالفاتحه** : درترکیه ازهشت نسخهٔ کتاب **تفسیرالفاتحه** که درکتابخانهٔ سلیمانیه موجود است دونسخه ـ فاتح ۲۹۳ (مورخ ۶۷۷) وشهید علی‌پاشا ۱۳۵ (مورخ ۸۱۱)ـ وهمچنین‌نسخهٔ ۵۰۲۵ دریوسف‌آغا درقونیه (مورخ ۸۶۲) تاحدی مطالعه شد. به‌طورمتوسط هرکدام ازاین‌سه نسخه دارای حدود ۲۵ حاشیه است، که اگرچاپ شود شاید حداکثرسی‌صفحه به‌حجم‌کتاب اضافه‌کند. عباراتی‌که دراین چندسطر از **نقدالنصوص** آمده‌است‌فقط درنسخهٔ شهیدعلی‌پاشا دیده‌شدودر دونسخهٔ دیگرحاشیه‌ای‌که دارای این‌عبارات بوده افتاده است.

۲۲/۸۳ بعضهم : منظورفناری در **مقدمات عشر** است، مقدمهٔ هشتم .

۲۱/۱۱۷ هکذا قیل : قایل فناری است در **مقدمات عشر** ، شرح ابیات .

۲۲/۱۳۴ بعضهم : منظور سعدالدین فرغانی‌است درکتاب **مناهج العباد الی المعاد**، قاعدهٔ اول، باب اول . ازاین کتاب، که ذکری ازآن درمقدمه رفته است (ص‌یازده)، دونسخه درکتابخانهٔ سلیمانیه محفوظ است، ایاصوفیا ۲۳۷۳ وجارالله ۱۱۰۶ . اما نصف دوم نسخهٔ جارالله افتاده است، ونسخهٔ ایاصوفیا نیزچند صفحه‌ای ازآخر افتادگی دارد. مع‌هذا نسخهٔ ایاصوفیا نفیس وقدیمی است وبه‌نسخ بسیارخوانا در۱۸۰ برگ نوشته شده است. کتاب **مناهج العباد** بیشتربحث دربارهٔ فقه برمذاق صوفیه وآداب عملی‌طریقت است. برای مزید اطلاع از روی نسخهٔ ایاصوفیا طرح این‌کتاب نوشته می‌شود :

قاعدهٔ اول . دربیان اعتقاد سلیم (برگ ۳ رو)

باب اول . دربیان اعتقاد وجود حق‌تعالی و اسماء وصفات او

باب دوم . دراثبات ملایکه (۶ رو)

باب سوم. درثبوت نبوت ورسالت وحقیقت انبیاء ورسل (۶ پشت)

باب چهارم. دربیان قیامت وآنچه بوی تعلق‌دارد (۹پشت)

قاعدهٔ دوم . دربیان ارکان مسلمانی (۱۱پشت)

رکن اول . زبان

باب اول . در فرایض زبان

باب دوم . درفضایل زبان (۱۱پشت)

رکن دوم . نماز (۲۱رو)

باب اول . درشرطهای نماز (این‌باب دارای ۱۶ فصل است)

باب دوم . درفرایض نماز (۳۲رو ؛ ۵ فصل)

باب سوم. درواجبهای نماز، وآن به‌مذهب ابوحنیفه مخصوص است (۴۱ پشت)

باب چهارم. درسنتها ومستحبهای نماز (۴۹ رو؛ ۲ فصل)

باب پنجم . درکیفیت اداء صلات وآداب اوظاهراً وباطناً ... (۵۳رو؛ ۳فصل)

رکن سوم . در زکات (۷۵ رو)

باب اول . در سرّ وحکمت وجوب زکات

باب دوم . درشروط وفرایض زکات ومصارف (۷۸رو ؛ ۲فصل)

باب سوم. درسنن وآداب آن (۸۰ پشت)

باب چهارم. دربیان‌آنچه زکات درآن واجب است . . . (۸۳رو ؛ ۳ فصل)

رکن چهارم . صوم (۸۹رو)

باب اول . درسنت صوم

باب دوم . درشروط وجوب وصحت صوم (۹۰ رو)

باب سوم. درفرایض صوم (۹۱رو)

باب چهارم. درسنتهای صوم (۹۲ رو)

باب پنجم . درسرصوم وذکر آداب او (۹۵پشت)

رکن پنجم . درحج (۹۷ رو)

باب اول . درفرضیت حج (کذا)

باب دوم . درواجبات (۱۰۱ پشت)

باب سوم. در ذکرتفاصیل حج (۱۰۷ پشت ؛ ۲ فصل)

باب چهارم. دراسرار هرعملی از افعال حج (۱۲۲پشت)

قاعده سوم . دربیان آنچه طالبان راه حق‌را دانستن‌آن دربایست شود در سلوك طریق حق (۱۳۱ پشت)

باب اول . درمعامله باحق وآداب باطن وکیفیت سلوك ومقامات

باب دوم . درمعامله باخلق وذکر آداب ظاهر (۱۴۲ پشت)

فصل ۱ . درآداب شیخ بامرید

فصل ۲ . درحقوق وآداب مریدان (۱۴۹ رو)

فصل ۳ . درحقوق وآداب معاملت بااصناف خلق (۱۵۵ رو)

فصل ۴ . درآداب سفر (۱۶۰ پشت)

فصل ۵ . درآداب لباس (۱۶۴ پشت)

فصل ۶ . درآداب طعام (۱۶۵ پشت)

فصل ۷ . درآدات تزویج (۱۶۸ رو)

فصل ۸ . درتسبب وتورع

فصل ۹ . درسماع

فصل ۱۰ . مشتمل برده وصیت که فایدهٔ آن عام بود

۲۴/۱۳۹ بعضهم : منظور فرغانی در **مناهج العباد** است، قاعدهٔ اول، باب اول.

۲۴/۲۱۲ بعض المحققین : ظاهراً منظورسید شریف جرجانی در **تسدید القواعد** است. دریکی ازنسخه‌های خطی **نقدالنصوص** کنار این‌حاشیه باخط دیگرچنین نوشته شده : «وهوالسید المحقق، قدذکره فی‌أواخر حاشیة شرح‌التجرید فی‌بحث‌العلم.»

۲۲/۲۲۴ نقل از **مثنوی** مولوی، دفتراول، بیت ۱۱۴۴ .

۱۵/۲۵۹ ابن‌مسعود : ابوعبدالرحمن عبدالله بن‌مسعود از اصحاب پیغمبراکرم(ص) وبه روایتی ششمین‌نفر است‌که اسلام را آورد. وقتی‌که عثمان مسلمانان را دستور دادکه قرآن‌کریم را فقط به‌روایت زیدبن‌ثابت بخوانند ابن‌مسعود امر اورا قبول‌نکرد ومی‌گفت، قرائت من صحیح‌تر از روایت زید است. رك **لغت‌نامهٔ دهخدا** ، ابن‌مسعود .

۱۹-۱۴/۲۷۴ : نقل‌از **مقدمات عشر** فناری، مقدمهٔ هشتم .

۱۳-۷/۲۷۵ : درکتاب **عین‌الاعیان** (تفسیرفاتحه) ، استانبول ، ۱۳۲۵ ق ، ص ۸ ، فناری این‌حدیث را به امام حسن (ع) نسبت می‌دهد .